प्रास्ताविक निवेदन

कै. म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर यांनीं ब्रह्मसूत्रांवरील शंकराचार्य-विरचित ब्रह्मसूत्र-भाष्याच्या मराठींत केलेल्या भाषांतराची ही द्वितीयावृत्ति प्रकाशित करतांना आम्हांस आनंद वाटत आहे. गेलीं पंचवीस वर्षें प्रथमावृत्तीच्या सर्व प्रती खपून गेल्यामुळें हें भाषांतर उपलब्ध नव्हतें. कै. श्रीमंत सयाजीमहाराज गायकवाड यांनीं या शतकाचे सुरुवातीस म. म. वासुदेव-शास्त्री अभ्यंकर व प्रोफेसर दिनकर त्र्यंबक चांदोरकर यांचेकडे सदर भाषांतर करण्याचें काम सोंपविलें; परंतु दुर्दैवानें प्रो. चांदोरकर भाषांतराच्या कामाला सुरुवात झाल्यापासून एक वर्षांतच वारले व त्यापुढील भाषांतर करण्याचें सर्व काम एकट्या शास्त्रीबोवांनाच पुरें करावें लागलें. संपूर्ण ग्रंथाच्या मुद्रणाला दहा वर्षें लागलीं व १९११ सालीं सर्व ग्रंथ प्रसिद्ध झाला.

डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीनें हें काम अंगावर घेण्यास अनेक कारणें आहेत. त्यापैकीं शास्त्रीबोवांनीं निरलसपणें सोसायटीच्या फर्ग्युसन कॉलेजांत केलेली सेवा व तीबद्दल वाटणारी कृतज्ञता हें एक, व पातंजल महाभाष्याचा शास्त्रीबोवांनीं सहा खंडांत केलेला अनुवाद फारच लोकप्रिय झाला हें दुसरें. यास्तव सोसायटीनें प्रस्तुत ग्रंथाची द्वितीयावृत्ति प्रकाशित करण्याचें कार्य हातीं घेण्याचें ठरविलें.

शारीरभाष्याचें इतकें सरळ, सुलभ व स्पष्ट भाषांतर मराठींत दुसरें नाहीं व वेदान्ताच्या अभ्यासकाला त्याची अत्यंत आवश्यकता भासते. ही उणीव लक्ष्यांत घेऊन सोसायटीनें हा अनुवाद तीन खंडांमध्यें प्रसिद्ध करण्याचें ठरविलें व त्याप्रमाणें तें कार्य आज सिद्धीस गेल्यामुळें आम्हांस धन्यता वाटत आहे.

या आवृत्तीचें संपादकीय काम शास्त्रीबोवांचे चिरंजीव प्रो. काशिनाथपंत अभ्यंकर यांनीं पितृऋण समजून हौसेनें स्वीकारलें व स्वतः विद्वत्तापूर्ण अशी प्रस्तावनाही लिहिली याबद्दल आम्ही त्यांचे मनःपूर्वक आभार मानतों. वास्तविक पाहतां त्यांच्यामागें अशीं पुष्कळ कामें असतात व सध्यांही आहेत; तरीपण वेळात वेळ काढून हें संपादकीय काम आमच्यासाठीं त्यांनीं अंगावर घेऊन यशस्वी रीतीनें पार पाडलें याबद्दल त्यांना धन्यवाद देणें आवश्यक आहे.

ही द्वितीयावृत्ति प्रसिद्ध करण्यासाठीं गायकवाड सरकार यांनी पूर्वीच परवानगी दिली होती, व बडोदा संस्थानच्या विलीनीकरणानंतर मुंबई सरकारनेंही अनुमति दिली, याबद्दल आम्हीं उभयतांचे आभारी आहों.

या ग्रंथाच्या प्रतींच्या विक्रीपासून खर्चवेच वजा जातां जी प्राप्ति होईल तिचा विनियोग शास्त्रीबोवांचे दुर्मिळ व अप्रकाशित ग्रंथ प्रसिद्ध करण्यासाठीं व त्यांची स्मृति शिष्यवृत्त्यादि योजनांचे द्वारा चिरंतन करण्यासाठीं करावयाचा असा सोसायटीचा विचार आहे.

या ग्रंथाच्या प्रकाशनाच्या खर्चासाठीं पुणें विद्यापीठानें दर भागास एक हजार याप्रमाणें रु. ३००० ची जी उदार देणगी दिली आहे तिच्याबद्दल डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी ही पुणें विद्यापीठाची अत्यंत ऋणी आहे. सदर देणगीमुळें प्रकाशनाचा आर्थिक बोजा बराच हलका झाला यांत मुळींच शंका नाहीं.

प्रस्तुत ग्रंथाच्या मुद्रणाचें काम पुणें येथील आर्यसंस्कृति मुद्रणालय, वाई येथील प्राज्ञ प्रेस व आर्यभूषण प्रेस पुणें यांच्या चालकांनीं उत्तम प्रकारें केलें याबद्दल त्यांचेही आभार मानले पाहिजेत.

भारतीय दिनांक २२ आश्विन शके १८७९
इसवी सन ता. १४।१०।१९५७

सदानंद वासुदेव कोगेकर
सेक्रेटरी,
डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी, पुणें.

श्रीशांकरब्रह्मसूत्रभाष्याच्या मराठी भाषांतराची

विषयानुक्रमणिका.



अध्याय २ पाद ४ ३२९-३७२



ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य

मराठी अनुवाद



अध्याय २ पाद पहिला.

[आतां येथून दुसऱ्या अध्यायाच्या पहिल्या पादाला आरंभ झाला आहे. ह्या पादामध्यें एकंदर अधिकरणें तेरा आहेत व सूत्रें सदतीस आहेत. त्यापैकीं ह्या पहिल्या अधिकरणामध्यें पहिलें आणि दुसरें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांश :-(सू०१) 'जगाचे जे उत्पत्ति, स्थिति आणि लय त्याचें कारण परमात्मा आहे आणि तोच आपल्या सर्वांचा आत्मा आहे' हें पहिल्या अध्यायामध्यें सांगितलें; तसेंच 'जगाचें कारण प्रधान आहे' इत्यादि मताचें खंडनही केलें. आतां येथून 'जगाचें कारण परमात्माच आहे' या स्वमताचा जो स्मृति आणि युक्ति यांच्याशीं विरोध दृष्टीस पडतो त्याचा परिहार करणें अवश्य आहे. तसेंच 'जगाचें कारण प्रधान आहे इत्यादि मतें खोट्या युक्तींच्या आधारावर रचलेलीं आहेत' हें सिद्ध करणें आहे. तसेंच 'ज्या ज्या श्रुतीमध्यें ह्या सृष्टीचें वर्णन केलें आहे त्या सर्व श्रुती परस्पर विरुद्ध नसून संगतवारच आहेत' हेंही अवश्य प्रतिपादन करावयाचें आहे. ह्याकरता या दुसऱ्या अध्यायाला आरंभ केला आहे. (सू० १) पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं 'जगाचें कारण परमात्मा आहे' असें मानतां येत नाहीं. कारण तसें मानलें तर 'जगाचें कारण प्रधान आहे' असें सांगणाऱ्या ज्या कपिल वगैरे ऋषींनीं केलेल्या स्मृती त्या सर्वथा निरुपयोगी होतील. आतां ज्याप्रमाणें मनु वगैरेंनीं केलेल्या स्मृतींचा आचार वगैरेसंबंधानें उपयोग होतो त्याप्रमाणें देखील ह्या कपिल वगैरेंनीं केलेल्या स्मृतींचा उपयोग होत नाहीं. कारण ह्या स्मृतींमध्यें आचार वगैरेसंबंधीं विचार केलेला नाहीं. बरें; हल्लींची स्थिति पहावी तर बहुतकरून सर्व लोक परतंत्रप्रज्ञच आहेत म्हणजे स्मृतींकडे बिलकूल न पहातां स्वतंत्र रीतीनें श्रुतीचा अर्थ करण्याचें त्यांच्या अंगीं सामर्थ्य नाहीं. तेव्हां अर्थातच त्यांना स्मृती पाहिल्या पाहिजेत. शिवाय ज्या ऋषींचा मोठेपणा श्रुतीनेंच वर्णिला आहे अशा कपिल वगैरे ऋषींवर लोकाचा सहज विश्वास उत्पन्न होत असल्यामुळें त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणेंच श्रुतीचा अर्थ केला पाहिजे. या पूर्वपक्षावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं तुझ्या म्हणण्याप्रमाणे जगाचे कारण प्रधान मानलें असतां 'जगाचें कारण ईश्वर आहे' असें सांगणाऱ्या अनेक स्मृती विरुद्ध होतील. आतां जरी स्मृती परस्पर विरुद्ध आहेत, तरी श्रुतीला अनुसरणाऱ्या ज्या स्मृती त्याच ग्राह्य आहेत; कारण मोठे मोठे सिद्ध असे जरी स्मृतिकार असले तरी त्यांनीं श्रुतीनें सांगितल्याप्रमाणें आपली वागणूक ठेविली असल्यामुळेंच

त्यांना ती सिद्धि प्राप्त झालेली असते व त्या सिद्धीच्या जोरावरच ते स्मृती रचितात. शिवाय, लोक जरी परतंत्रप्रज्ञ आहेत तरी त्यांनीं एकाएकीं कपिलावरच विश्वास ठेवणें बरोबर नाहीं. आतां श्रुतीनें कपिलाचा मोठेपणा वर्णिला आहे खरा; परंतु 'तो ह्या प्रधानवादी कपिलाचाच वर्णिला आहे' असें खात्रीनें सांगतां येत नाहीं. शिवाय, ती श्रुति अर्थवाद आहे; तेव्हां 'तिनें सांगितलेली गोष्ट खरीच आहे' असें म्हणतां येत नाहीं. शिवाय, श्रुतीनें मनूचाही मोठेपणा वर्णिला आहे आणि मनूनें तर कपिलाची निंदाच केली आहे. शिवाय कपिलानें 'आत्मे अनेक आहेत' असें वर्णन केलें आहे आणि महाभारतामध्यें प्रत्यक्ष व्यासांनींच 'आत्मा एक आहे' असें वर्णिलें आहे. श्रुतीही याच मताला अनुकूल आहे. एकंदरींत कपिल वगैरेंच्या स्मृती ह्या श्रुतींशीं आणि इतर स्मृतींशीं विरुद्ध असल्यामुळें त्या निरुपयोगी झाल्या तरी हरकत नाहीं. (सू० २). शिवाय ह्या सांख्य मतामध्यें जीं महत्तत्त्व, अहंकार वगैरे तत्त्वें प्रधानाचीं कार्यें म्हणून मानलीं आहेत तीं श्रुतीमध्यें सांगितलीं नाहींत, आणि लोकांमध्येंही उपलब्ध होत नाहींत. तेव्हां 'ज्याअर्थीं महत्तत्त्व वगैरे कार्यांचें जें कपिल स्मृतीमध्यें वर्णन केलें आहे तें अप्रमाण ठरतें त्याअर्थीं प्रधानरूपी कारणाचें जें वर्णन केलें आहे तें देखील अप्रमाणच असलें पाहिजे' असें अनुमान निघतें.]

ज्याप्रमाणें घट, रुचक[1] वगैरे (कार्यां-)च्या उत्पत्तीचीं मृत्तिका, सुवर्ण वगैरे कारणें आहेत, त्याप्रमाणें सर्वज्ञ असा परमेश्वर जगाच्या उत्पत्तीचें कारण आहे; आणि ज्याप्रमाणें गारुडी (आपण उत्पन्न केलेल्या) मायेच्या स्थितीचें कारण आहे, त्याप्रमाणें उत्पन्न केलेल्या जगाचें नियंतृत्व[2] परमेश्वराला असल्यामुळें तो त्या जगाच्या स्थितीचें कारण आहे; आणि (शेवटीं) ज्याप्रमाणें चार कोटींतील[3] पदार्थांच्या उपसंहाराचें[4] पृथ्वी कारण आहे, त्याप्रमाणें तो उत्पन्न केलेल्या जगाचा पुन्हां आपल्यामध्येंच उपसंहार करण्याचें कारण आहे असें पहिल्या अध्यायामध्यें सांगितलें. तसेंच सर्व वेदांत-वाक्यांचें तात्पर्य काय आहे हें निश्चित करून त्यावरून तोच परमेश्वर आपल्या सर्वांचा आत्मा आहे ही गोष्ट सिद्ध केली. तसेंच 'प्रधान वगैरे (वस्तू) जगाचीं कारणें आहेत' इत्यादि मतांना वेद प्रमाण नाहीं असें दाखवून त्या मतांचेंही खंडन केलें[5]. आतां स्वमताचा स्मृती आणि युक्ती यांच्याशीं जो विरोध दृष्टीस पडतो त्याचा परिहार करावयाचा आहे; तसेंच

---

१ एक प्रकारचें सुवर्णाचें पात्र.

२ नियंतृत्व म्हणजे नियमन करणें; म्हणजे प्रत्येक वस्तूचा भिन्नभिन्न स्वभाव उत्पन्न करून त्या त्या वस्तूला त्या त्या स्वभावाप्रमाणें वागविणें. उदाहरणार्थः— अग्नि हा नेहमीं उष्णच असतो; आणि जसा आश्रय मिळेल तसा तो सर्व बाजूला पसरतो. पाणी हें नेहमीं स्वाभाविक थंडच असतें; आणि जिकडे खोल प्रदेश असेल तिकडेच त्याचा संचार होत असतो. ह्याप्रमाणें सर्व वस्तूंचे स्वभाव नियमित असल्यामुळेंच जगाची स्थिति होत आहे.

३ जरायुज, अंडज, स्वेदज, आणि उद्भिज्ज ह्या चार प्रकारच्या कोटी होत.

४ लय.

५ हें ह्या अध्यायाच्या पहिल्या पादामध्यें सांगितलें आहे.

प्रधान वगैरे वादांची इमारत खोट्या युक्तींच्या आधारावर रचलेली आहे हें सिद्ध करून दाखविणें आहे; तसेंच प्रत्येक वेदांतामध्यें 'सृष्टीचा प्रकार' वगैरे विषयांचें जें वर्णन आहे तें सर्व संगतवार आहे हेंही प्रतिपादन करणें आहे. तेव्हां या सर्व गोष्टींचा ऊहापोह करण्याकरितां (सूत्रकारांनीं) या दुसऱ्या अध्यायाला आरंभ केला आहे. प्रथमतः (सूत्रकार स्वमताचा) जो स्मृतींशीं विरोध आहे त्याचा उपन्यास करून त्याचा परिहार करतातः—

स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्ग इति चेन्नान्यस्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गः ॥ १ ॥

१ (कांहीं) स्मृती निरुपयोगी होतील असा दोष येतो (म्हणून ब्रह्म जगाचें कारण नाहीं) असें म्हणाल तर तसें नाहीं. कारण (तुमचें म्हणणें कबूल केलें तर) इतर स्मृती निरुपयोगी होतील असा दोष येतो. (१).

(पूर्वपक्षः—) सर्वज्ञ ब्रह्मच जगाचें कारण आहे असें जें तुम्हीं म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कशावरून ? '(कांहीं) स्मृती निरुपयोगी होतील' असा दोष येतो यावरून. जिला 'शास्त्र' अशी संज्ञा आहे, जी (कपिल) महर्षीनें केलेली आहे व जिचा शिष्ट लोकांनीं स्वीकार केला आहे अशी (सांख्यस्मृति) व तिलाच अनुसरणाऱ्या इतर स्मृती ह्या तुमचें म्हणणें कबूल केलें असतां निरुपयोगी होतील. कारण त्यांच्यामध्यें 'अचेतन प्रधान जगाचें स्वतंत्र रीतीनें कारण आहे' असें प्रतिपादन केलें आहे. मन्वादिस्मृतींविषयीं म्हणाल तर त्या 'चोदना' ज्यांचें लक्षण आहे अशा अग्निहोत्रादिक अनेक कर्मांना लागणाऱ्या गोष्टींची माहिती देऊन उपयोगीं पडतात. उदा:—अमक्या वर्णाची अमक्या काळीं अमक्या प्रयोगाप्रमाणें मुंज करावी; त्या जातीचा अमका आचार आहे; अमक्या रीतीनें (गुरूच्या घरीं जाऊन) वेदाध्ययन करावें; अमक्या रीतीनें वेदाध्ययन पूर्ण करून घरीं परत यावें; अमक्या रीतीनें विवाह करावा; (इत्यादि गोष्टी त्या शिकवितात). तसेंच

६ हें ह्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादामध्यें सांगितलें आहे.

७ हें ह्या अध्यायाच्या तिसऱ्या आणि चवथ्या पादांमध्यें सांगितलें आहे.

८ विचार.

९ 'आसुरि' 'पंचशिख' इत्यादिकांनीं केलेल्या स्मृती.

१० 'जगाचें कारण प्रधान आहे असें मानलें असतां मनु वगैरेंनीं केलेल्या स्मृती निरुपयोगी होतील' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर पूर्वपक्षी देत आहे.

११ चोदना म्हणजे वेदांतील विधिवाक्यें. त्यांमध्यें सांगितलेल्या अशा.

नानाप्रकारचे पुरुषार्थ व वर्णाश्रमांचे धर्म यांचें प्रतिपादन करूनही त्या उपयोगी होतात. तशा कपिलादि स्मृती कर्तव्य गोष्टींच्या विषयांत मुळींच उपयोगीं पडत नाहींत, मोक्षाला साधनभूत जें तत्त्वज्ञान त्याचें प्रतिपादन करावें या हेतूनेंच त्या रचिलेल्या आहेत. जर त्या विषयांतही त्यांचा कांहीं उपयोग होणार नाहीं तर त्या निरर्थकच होतील. म्हणून त्या स्मृतींशीं विरोध न येईल अशा रीतीनें वेदांत-वाक्यांचा अर्थ केला पाहिजे. आतां कोणी म्हणेल कीं 'ईक्षण (सांगितलें) असल्यामुळें' (अ. १ पा. १ सू. ५) वगैरे हेतूंवरून 'सर्वज्ञ ब्रह्मच जगाचें कारण आहे' असें श्रुतीचें तात्पर्य निश्चित केलें आहे, तेव्हां त्या श्रुतीच्या तात्पर्यावर 'स्मृतींचें आनर्थक्य' हा दोष दाखवून आक्षेप आणणें बरोबर नाहीं; तर त्यावर माझें उत्तरः—जे स्वतंत्र विचाराचे लोकें आहेत त्यांना कदाचित् हा आक्षेप बरोबर वाटणार नाहीं. परंतु सामान्यतः लोक परतंत्र विचाराचे असतात, स्वतंत्र रीतीनें श्रुतीचा अर्थ करण्याचें त्यांना सामर्थ्य नसतें, म्हणून प्रख्यात लोकांनीं केलेल्या स्मृतीवरच ते अवलंबून राहून त्यांच्या साहाय्यानें श्रुतीचा अर्थ समजून घेतात. स्मृतिकाराचे ठिकाणीं त्यांची पूज्य-बुद्धि असल्यामुळें तुमच्याआमच्या सारख्यांच्या व्याख्यानांवर ते विश्वास ठेवणार नाहींत. शिवाय कपिल वगैरे लोकांचें जें आर्ष ज्ञान तें अप्रतिहत असतें असें स्मृतींत सांगितलें आहे. '*ज्यानें आरंभीं (स्वतः) उत्पन्न केलेल्या कपिल ऋषीला ज्ञान देऊन त्याचें पोषण केलें व ज्यानें तो उत्पन्न होत असतांना त्याला पाहिलें (त्या ईश्वराला पहावें)*' (श्वे. ५।२) या श्रुतींतही हीच गोष्ट सांगितली आहे. तेव्हां यावरून या लोकांचें मत चुकीचें आहे असें म्हणणें शक्य नाहीं.

---

१२ धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष हे चार प्रकारचे पुरुषार्थ आहेत. धर्म म्हणजे पुण्यमार्ग संपादन करणें; अर्थ म्हणजे द्रव्यसंचय करणें; काम म्हणजे विषयाचा उपभोग घेणें; आणि मोक्ष म्हणजे मुक्त होणें.

१३ कारण त्या कपिलादि स्मृतींमध्यें 'मनुष्यानें अशा तऱ्हेनें वागावें' इत्यादि गोष्टींचा विचारच केलेला नाहीं.

१४ स्मृती, पुराण वगैरेंवर अवलंबून न रहतां केवळ आपल्या बुद्धिबलानें श्रुतीच्या अर्थाचा निर्णय करणारे लोक.

१५ स्मृती पुराण वगैरे पाहून त्यावरून श्रुतीच्या अर्थाचा निर्णय करणारे.

१६ ऋषींना झालेलें.

१७ अकुंठित (म्हणजे ज्या ज्ञानामध्यें सर्व वस्तू विषय होतात असें).

१८ ज्याअर्थी कपिलऋषीला ईश्वरानें ज्ञान दिलें त्याअर्थी कपिलाचें ज्ञान अप्रतिहत असलेंच पाहिजे असें ह्या श्रुतीवरून सिद्ध होतें.

शिवाय युक्तीचें साहाय्य घेऊन ते आपलें मत स्थापन करतात म्हणून देखील स्मृतीच्या साहाय्यानें वेदांत वाक्यांचा अर्थ केला पाहिजे असें आम्ही म्हणतों. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण तुझें म्हणणें कबूल केलें तर 'इतर स्मृती निरुपयोगी होतील' असा दोष येतो. (कांहीं) स्मृती निरुपयोगी होतील असा दोष येतो हा मुद्दा धरून 'ईश्वर जगाचें कारण आहे' या मतावर जर तूं आक्षेप आणतोस, तर 'प्रधान जगाचें कारण आहे' हें तुझें मत कबूल केलें असतांही 'ईश्वर जगाचें कारण आहे' ह्या मताचें प्रतिपादन करणाऱ्या इतर स्मृती निरुपयोगी होतील, त्या स्मृती आम्ही खालीं दाखल करतों:—*'जें सूक्ष्म आणि अविज्ञेय आहे' या वाक्यांत ब्रह्माचें प्रकरण* सुरू करून पुढें त्या ब्रह्माला अनुलक्षून 'त्याला भूतांचा अंतरात्मा आणि क्षेत्रज्ञ म्हणतात' असें सांगून 'हे द्विजश्रेष्ठा ! त्यापासून त्रिगुणात्मक अव्यक्त उत्पन्न झालें' (म. भा.) असें म्हटलें आहे. तसेंच इतर ठिकाणीं देखील 'हे ब्राह्मणा ! (हें) अव्यक्त निर्गुण अशा पुरुषाचे ठिकाणीं लीन होतें' असें म्हटलें आहे. पुराणांतही 'म्हणून मी थोडक्यांत सांगतों तें ऐका: हें सर्व पुरातन असा नारायण आहे, तो सृष्टिकालीं सर्व उत्पन्न करतो व प्रलयकालीं पुन्हां तें (सर्व) भक्षण करतो' असें सांगितलें आहे. भगवद्गीतेमध्यें देखील *'मी सर्व जगाच्या उत्पत्तीचें आणि प्रलयाचें कारण आहें' (भ. गी. ७।६) असें सांगितलें* आहे. आणि परमात्म्याला अनुलक्षूनच आपस्तंब म्हणतोः—'त्याच्यापासून सर्व देह उत्पन्न होतात, तो मूलकारण आहे, तो अनादि आणि अविनाशी आहे' (आ. ध. सू. १।८। २३।२). अशा रीतीनें आणखी दुसऱ्या पुष्कळ स्मृतींमध्यें 'ईश्वर जगाचें निमित्तकारण आणि उपादानकारण आहे' असें वर्णिलें आहे. स्मृतीच्या मुद्द्यावर पूर्वपक्ष करणाऱ्याला स्मृतीच्या मुद्द्यावरच उत्तर द्यावें या हेतूनें 'स्मृतींचें आनर्थक्य' या दोषाचा सूत्रकारांनीं उपन्यास केला आहे. श्रुतींचें तात्पर्य तर 'ईश्वर जगाचें कारण आहे' हें मत प्रतिपादन करण्याविषयीं आहे असें पूर्वी दाखविलेंच आहे. आतां जेथें स्मृती परस्पर-विरुद्ध असतात तेथें कांहीं स्मृतींचा स्वीकार व दुसऱ्या कांहींचा त्याग अवश्य केला पाहिजे. तेव्हां तेथें *ज्या स्मृती श्रुतीला अनुसरून आहेत त्याच प्रमाणभूत मानाव्या, व त्यांहून ज्या*

---

१९ जगाचें जें उपादान-कारण तें जगासारखें अचेतनच असलें पाहिजे. कारण उपादान-कारण हें कार्यासारखें असतें असा नियम आहे. उदा०– घटाचें उपादान कारण जी मृत्तिका ती घटासारखीच अचेतन असते. तेव्हां या युक्तीवरून अचेतन प्रधान हेंच जगाचें कारण आहे असें सांख्य लोक प्रतिपादन करतात.

२० ज्याअर्थी अव्यक्ता-(प्रधाना-)चा लय पुरुषामध्यें होतो असें येथें म्हटलें आहे, त्याअर्थी त्या अव्यक्ताची उत्पत्ति देखील पुरुषापासूनच होते असें यावरून सिद्ध होतें.

इतर स्मृती त्यांची उपेक्षा करावी. प्रमाणलक्षणामध्यें[21] (जैमिनीनें) म्हटलें आहे:— '(श्रुतीशीं) विरोध असेल तर स्मृतीचा त्याग करावा; विरोध नसेल तर (मूल-श्रुतीचें) अनुमान करावें' (जै. मी. सू. १।३।३)[22]. ज्या[23] वस्तु इंद्रिय-गोचर नाहींत त्यांचें श्रुतीवांचून ज्ञान होतें असें मानतां येत नाहीं. कारण तें ज्ञान होण्याला कोणतेंही साधन नाहीं. 'कपिलप्रभृति सिद्ध पुरुषांना अप्रतिहत ज्ञान असल्यामुळें त्यांना तें ज्ञान होतें असें मानण्यास हरकत नाहीं' असें म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण त्या सिद्ध पुरुषांना जी सिद्धि प्राप्त झाली आहे ती देखील सापेक्षच आहे. धर्माच्या अनुष्ठानाची त्या सिद्धीला अपेक्षा आहे; आणि धर्म म्हणजे 'चोदना ज्याचें लक्षण आहे' तो होय[24]. तेव्हां अगोदर सिद्ध असलेल्या चोदनेच्या अर्थाला मागून सिद्ध झालेल्या पुरुषांच्या वचनांनीं बाध आणणें बरोबर नाहीं[25]. शिवाय 'कपिलप्रभृति ऋषी हे सिद्ध पुरुष असल्यामुळें त्यांचीं वचनें प्रमाणभूत आहेत' असें जरी मानलें तरी देखील सिद्ध पुरुष

---

२१ ज्या भागामध्यें जैमिनीनें श्रुति स्मृति वगैरे प्रमाणांचीं लक्षणें सांगितलीं आहेत त्या भागाला येथें 'प्रमाण-लक्षण' असें म्हटलें आहे.

२२ हें जैमिनीचें सूत्र आहे. या सूत्रामध्यें कोणती स्मृति प्रमाण धरावी व कोणती धरूं नये याविषयीं निर्णय सांगितला आहे. जर एखाद्या स्मृतीचा हल्लीं उपलब्ध असलेल्या श्रुतीशीं विरोध असेल तर ती स्मृति प्रमाण धरूं नये. परंतु जर एखाद्या स्मृतीचा हल्लीं उपलब्ध असलेल्या श्रुतीशीं विरोध नसेल तर त्या स्मृतीला प्रमाणभूत अशी एखादी श्रुति पूर्वी होती (पण ती श्रुति आतां लुप्त झाली असल्यामुळें आपल्याला उपलब्ध होत नाहीं) असे अनुमान करावें. तेव्हां अनुमित-श्रुति ही त्या स्मृतीला मूलप्रमाण असल्यामुळें ती स्मृति प्रमाण आहे असें समजावें. यावरून श्रुतीशीं विरुद्ध अशा कपिल स्मृतीला मूल-प्रमाण-भूत श्रुति नसल्यामुळे ती कपिलस्मृति प्रमाण धरतां येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

२३ आतां कपिल ऋषीचा प्रत्यक्ष अनुभवच त्यानें केलेल्या स्मृतीला मूल-प्रमाण आहे असें जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर दिलें आहे.

२४ धर्माचें ज्ञान चोदनेपासूनच (वेदांतील विधिवाक्यांवरूनच) होतें.

२५ प्रत्यक्ष अनुभवावरून रचिलेल्या कपिल स्मृतीशीं 'जगाचें कारण ईश्वर आहे' असें सांगणारी श्रुति विरुद्ध असल्यामुळें ती श्रुति प्रमाण नाहीं अशा रीतीनें सांख्य लोक श्रुतीचा बाध करतात. परंतु असें करणें बरोबर नाहीं. कारण प्रत्यक्ष अनुभवावरून स्मृति रचिली आहे असें जरी मानलें, तरी स्मृतीला मूलप्रमाण श्रुतिच आहे असे अवश्य मानावें लागतें. कारण श्रुतीवरूनच धर्माचें अनुष्ठान कसें करावें तें समजतें; व धर्माचें अनुष्ठान केल्यानंतरच सिद्धि प्राप्त होते; आणि सिद्धि प्राप्त झाल्यानंतरच अतींद्रिय वस्तूंचा प्रत्यक्ष अनुभव येतो असा क्रम आहे. तेव्हां कपिल ऋषीला सिद्धि प्राप्त होण्यापूर्वी ज्या श्रुतीवरून त्यानें धर्माचें अनुष्ठान केलें त्या श्रुतीचा अर्थ त्यावेळीं त्याला आमच्या सारखाच समजला असला पाहिजे. तेव्हां त्या अर्थाचा, सिद्धि प्राप्त झाल्यानंतर अतींद्रिय वस्तूंचा प्रत्यक्ष अनुभव घेऊन रचिलेल्या स्मृतीच्या आधारानें त्याग करतां येतो असें कसें म्हणतां येईल ?

पुष्कळ आहेत. तेव्हां जेथें वर सांगितलेल्या रीतीनें (एखाद्या गोष्टीविषयीं) स्मृतींचा परस्पर विरोध आहे तेथें त्या अर्थाचा निर्णय करण्याला श्रुतीवांचून अन्य साधन नाहीं. आतां सामान्यतः लोक परतंत्र विचाराचे आहेत ही गोष्ट खरी आहे; पण परतंत्र विचाराच्या लोकांनीं देखील कारणावांचून एखाद्या विशिष्ट स्मृतीचा पक्षपात धरणें बरोबर नाहीं. जर एखादा मनुष्य एखाद्या मताचा निष्कारण पक्षपात धरील तर अशा रीतीनें मनुष्यांच्या बुद्धी असंख्य असल्यामुळें 'जगामध्यें सत्य कोणतें' याविषयीं मोठा घोटाळा माजून राहील. म्हणून परतंत्र विचाराच्या मनुष्यानें देखील स्मृतींचा परस्पर विरोध आपल्यापुढें मांडून 'कोणत्या स्मृती श्रुतीला अनुसरून आहेत व कोणत्या स्मृती श्रुतीला अनुसरून नाहींत' या गोष्टीचा विचार करून सन्मार्गाविषयीं आपली बुद्धि कायम केली पाहिजे. आतां कपिलाचें ज्ञान मोठें आहे असें दाखविणारी जी श्रुति पूर्वपक्ष्यानें वर दाखल केली आहे तिच्यावरून 'कपिलमत जरी श्रुति-विरुद्ध आहे तरी देखील त्या मतावर विश्वास ठेवावा' ही गोष्ट सिद्ध होत नाहीं. कारण त्या श्रुतीमध्यें 'कपिल' असा नुसता सामान्य शब्द आहे आणि सगर-पुत्रांना जाळून टाकणारा वासुदेव नामक दुसरा एक कपिल देखील आपल्या ऐकिवांत आहे.[२६] शिवाय, अन्य गोष्टीच्या संबंधानें ज्या गोष्टीचा एखादे ठिकाणीं उल्लेख केला आहे त्या गोष्टीचा जर दुसरे ठिकाणीं मुख्य रीतीनें उल्लेख केला नसला तर त्या पहिल्या उल्लेखावरून ती गोष्ट सिद्ध होत नाहीं.[२७] शिवाय, 'जें कांहीं मनु बोलला तें औषध[२८] होय' (तै. सं. २।२।१०।२) या दुसऱ्या श्रुतीमध्यें मनूचें माहात्म्य वर्णिलें आहे. आणि मनूनें 'जो सर्व भूताचे ठिकाणीं आत्म्याला व आत्म्याचे ठिकाणीं सर्व भूतांना पाहतो अशा त्या आत्म्याचें यजन करणाऱ्या मनुष्याला स्वराज्य प्राप्त होतें' (म. स्मृ. १२।९१) या श्लोकामध्यें 'सर्व (पदार्थ) आत्मरूप आहेत' असें पाहणाऱ्याची प्रशंसा केली आहे; यावरून त्याच्या मतीं कापिलमत गर्हणीय आहे असें समजतें. कपिलाला तर 'सर्व आत्मा आहे' हें मत संमत नाहीं; कारण तो

---

२६ तेव्हां ह्याच कपिलाचें माहात्म्य पूर्वपक्ष्यानें दाखल केलेल्या श्रुतीमध्ये वर्णिलें आहे असें समजावें.

२७ पूर्वपक्ष्यानें दाखल केलेल्या श्रुतीमध्यें 'ईश्वराला पहावें' ही गोष्ट मुख्य रीतीनें सांगावयाची आहे व तिच्या संबंधानें 'ईश्वरानें कपिलाला ज्ञान दिलें' ही गोष्ट तेथें अप्रासंगिक रीतीनें सांगितली आहे. पण श्रुतीमध्यें इतर ठिकाणीं कोठेंही 'ईश्वरानें कपिलाला ज्ञान दिलें' ही गोष्ट मुख्य रीतीनें सांगितलेली नाहीं. तेव्हां 'कपिलाला ज्ञान दिलें' ही गोष्ट तेथें अप्रासंगिक रीतीनें सांगितली असल्यामुळें 'ती सिद्ध होत नाहीं' म्हणजे 'प्रमाणभूत आहे असें मानतां येत नाहीं.'

२८ औषधाप्रमाणें हितकारक.

'आत्मे पुष्कळ आहेत' असें मानतो. महाभारतांत देखील 'हे ब्राह्मणा! पुरुष पुष्कळ आहेत किंवा एकच आहे?' असा प्रश्न विचारल्यानंतर 'हे राजा! 'सांख्य' आणि 'योग' तत्त्ववेत्यांच्या मतीं पुरुष पुष्कळ आहेत' असा दुसऱ्याच्या मताचा उपन्यास करून त्या मताचें खंडन केलें आहे; व पुढें 'ज्याप्रमाणें एकटी (पृथ्वी) पुष्कळ शरीरांचें अधिष्ठान आहे त्याप्रमाणें (जो एकटा पुष्कळ जीवाचें अधिष्ठान आहे) तो पूर्ण आणि गुणानीं श्रेष्ठ असा पुरुष आता मी सांगतों' असा उपक्रम करून 'माझा, तुझा आणि जे दुसरे शरीर-धारी (लोक) आहेत त्यांचा हा अंतरात्मा आहे, हा सर्वांचा साक्षी आहे, हा कोणाला समजत नाहीं, सर्व मस्तकें ह्याचींच आहेत, सर्व हात ह्याचेच आहेत, सर्व पाय, सर्व डोळे, सर्व नासिका ह्याच्याच आहेत, (सर्व) भूताचे ठिकाणीं हा एकटा वाटेल तसा स्वच्छंदानें भ्रमण करतो' या श्लोकामध्यें 'सर्व (पदार्थ) आत्मरूप आहेत' हींच गोष्ट निश्चित केली आहे. 'ज्याला सर्व भूतें आत्मरूपच झालीं *त्या एकत्व पाहणाऱ्या ज्ञानी (मनुष्या-) ला शोक कसला आणि मोह कसला?* (ई. ७) इत्यादि श्रुतींमध्यें देखील 'सर्व (पदार्थ) आत्मरूप आहेत' हींच गोष्ट सांगितली आहे. तेव्हां यावरून '*स्वतंत्र रीतीनें प्रधान जगाचें कारण आहे*' असें मानलें असल्यामुळेंच फक्त कपिलस्मृति ही वेदाला आणि वेदाला अनुसरणाऱ्या मनूच्या वचनाला विरुद्ध आहे असें नाहीं, तर *आत्मे बहुत आहेत असें मानलें असल्यामुळेंही* कपिलस्मृति त्या दोहोंना विरुद्ध आहे असें सिद्ध होते. ज्याप्रमाणें[30] रूपाचे संबंधानें सूर्याचें प्रामाण्य निरपेक्ष[31] आहे त्याप्रमाणें स्वतःच्या विषयासंबंधानें वेदाचें प्रामाण्य निरपेक्ष आहे[32]. परंतु मनुष्याच्या वचनाचें[33] प्रामाण्य अन्य कारणांवर[34] अवलंबून आहे, व त्या

२९ जर श्रुति आणि स्मृति ह्या दोन्हीही प्रमाण आहेत तर त्या दोहोंमध्यें परस्पर विरोध आला असता स्मृतीच तेवढी अप्रमाण आहे असें का मानावें? श्रुति अप्रमाण आहे असें का मानूं नये? या शंकेचें हें उत्तर दिलें आहे.

३० तांबडें पांढरें वगैरे रूपाचें ज्ञान करून देण्याच्या संबंधानें.

३१ 'सूर्य हा प्रमाण आहे' असें मानण्याला दुसऱ्या मूळ प्रमाणाची जरूर लागत नाहीं. यावरून सूर्याचें प्रामाण्य निरपेक्ष आहे असें सिद्ध होतें.

३२ 'श्रुति प्रमाण आहे' असें मानण्याला इतर प्रमाणाची जरूर लागत नाहीं. यावरून श्रुतीचें प्रामाण्य निरपेक्ष आहे असें सिद्ध होतें.

३३ स्मृति पुराण वगैरे जे मनुष्याचे ग्रंथ त्यांचें.

३४ श्रुतीवर

प्रामाण्याला वक्त्याच्या स्मरणाचें व्यवधानें आहे; असा हा श्रुति आणि स्मृति यांमध्यें भेद आहे.[36] तेव्हां यावरून वेदविरुद्ध अशा विषयासंबंधानें 'कांहीं स्मृती निरर्थक होतील' हा कांहीं दोष नव्हे असें सिद्ध झालें. (१)

आणखी पुन्हां कोणत्या कारणास्तव 'स्मृतींचें आनर्थक्य' हा दोष नव्हे ?

इतरेषां चानुपलब्धेः ॥ २ ॥

२ आणि इतर (तत्त्वें) उपलब्ध होत नाहींत म्हणून (ही कपिलस्मृति अप्रमाण होय). (१)

प्रधानाहून इतर अशीं जीं महत् वगैरे मूलतत्त्वें प्रधानाचीं कार्यें म्हणून कपिलस्मृतीमध्यें मानलेलीं आहेत तीं वेदामध्यें आणि व्यवहारामध्यें उपलब्ध होत नाहींत. (पंचमहा-) भूतें आणि इंद्रियें हीं वेदामध्यें आणि व्यवहारामध्यें प्रसिद्ध असल्यामुळें तीं स्मृतीनें सांगणें संभवतें. परंतु महत् वगैरे मूलतत्त्वें वेदामध्यें आणि व्यवहारामध्ये प्रसिद्ध नसल्यामुळें सहाव्या इंद्रियाच्या विषयाप्रमाणें तीं स्मृतीनें सांगणें संभवत नाहीं. आतां श्रुतीमध्यें कांहीं ठिकाणीं जो 'महत्' वगैरेंचा निर्देश केल्यासारखा दिसतो, तो देखील वास्तविक रीतीनें निराळ्या वस्तूंचाच निर्देश आहे असे आम्हीं मागील अध्यायाच्या चवथ्या पादाच्या पहिल्या सूत्रांत दाखविलेंच आहे. 'कार्याबद्दलची[2] स्मृति अप्रमाण असल्यामुळे कारणाबद्दलची[3] स्मृतीही अप्रमाण मानणें योग्य आहे' असा या सूत्राचा अभिप्राय जाणावा. तेव्हां या कारणास्तवही 'स्मृतींचें आनर्थक्य' हा दोष नव्हे. आतां '(आमच्या प्रतिस्पर्ध्यांनीं) जी युक्तीवर भिस्त ठेविली आहे ती निराधार आहे' असें सूत्रकार या पादाच्या चवथ्या सूत्राला आरंभ करून दाखवितील. (२)

---

३५ श्रुतींत सांगितलेल्या गोष्टी स्मृतिकारांनीं ध्यानात ठेवून मग आपल्या स्मरणाच्या आधारानें स्मृती रचिल्या आहेत. तेव्हा स्मृतींत सांगितलेली एखादी गोष्ट प्रमाण धरावयाची असली म्हणजे ती गोष्ट स्मृतिकारानें बरोबर ध्यानात ठेविली असें आपल्याला मानावें लागतें. अशा रीतीने स्मृतींचें प्रामाण्य 'स्मृतिकाराचें स्मरण बरोबर होतें' या आपल्या मानण्यावर अवलंबून आहे, म्हणजे स्मृतींचें प्रामाण्य श्रुतीसारखें साक्षात् नाहीं, तर परंपरेनें आहे असें सिद्ध होतें. स्मृतिकार हेच स्मृतीचे वक्ते होत.

३६ तेव्हां श्रुति आणि स्मृति ह्या दोन्ही जरी प्रमाण आहेत तरी त्यांच्या प्रामाण्यामध्यें वर सांगितल्याप्रमाणें भेद असल्यामुळें श्रुति आणि स्मृति या दोहोंमध्यें परस्पर-विरोध आला असता स्मृतीच अप्रमाण धरिली पाहिजे असें सिद्ध होतें.

१ ज्याप्रमाणें पांच इंद्रियांहून व्यतिरिक्त असें एक सहावें इंद्रिय आहे असें मानून त्याचा अमुक विषय आहे असें प्रतिपादन केलें असता तें लोकविरुद्ध व वेदविरुद्ध आहे म्हणून अप्रमाण समजतात, त्याप्रमाणें कपिलस्मृतीमध्ये केलेलें महत् वगैरे तत्त्वाचें प्रतिपादन लोकविरुद्ध व वेदविरुद्ध आहे म्हणून तें अप्रमाण आहे असं मानलें पाहिजे.

२ प्रधानाचीं कार्यें जीं महत् वगैरे तत्त्वें त्यांचें प्रतिपादन करणारी स्मृति.

३ महत् वगैरे तत्त्वांचें कारण जें प्रधान त्याचें प्रतिपादन करणारी स्मृति.

[आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें तिसरें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू० ३) 'सांख्यस्मृतीप्रमाणें योगस्मृतीचेंही खंडन होतें' असें समजावें. कारण त्या दोन्ही स्मृतींमध्यें जगाची उत्पत्ति सारखीच वर्णिली आहे. आतां 'योगस्मृतीचें खंडन होतें' असें येथें मुद्दाम सांगण्याचें कारण इतकेंच कीं श्रुतीमध्यें 'तत्त्वज्ञानाकरितां योगाचा आश्रय करावा' असें सांगितलें आहे, त्यावरून 'ही योगस्मृती मान्य आहे' असा भ्रम होईल तो न व्हावा. सांख्यस्मृति आणि योगस्मृति या दोन स्मृती लोकांमध्यें विशेष प्रसिद्ध असल्यामुळें त्यांचें येथें सूत्रकारांनीं खंडन केलें आहे. जरी त्यांमध्यें मोक्षप्राप्तीचें साधन सांगितलें आहे तरी तें बरोबर नाहीं. कारण, 'आत्मा एक आहे' या ज्ञानाशिवाय इतर कोणत्याही साधनानें मोक्ष प्राप्त होत नाहीं असें श्रुतीनेंच सांगितलें आहे. आणि ह्या दोन्ही स्मृतींमध्यें आत्मे अनेक आहेत असें वर्णिलें आहे. आतां श्रुतीमध्यें कांहीं ठिकाणीं जे सांख्य व योग हे शब्द आढळतात त्या ठिकाणीं 'सांख्य म्हणजे आत्म्याचें ज्ञान आणि योग म्हणजे आत्म्याचें ध्यान' असे त्या शब्दांचे अर्थ समजावे. आतां सांख्यस्मृति आणि योगस्मृति यांमध्यें ज्या कांहीं गोष्टी श्रुतीला अविरुद्ध अशा सांगितल्या आहेत त्या आम्हांला मान्यच आहेत असें समजावें.]

एतेन योगः प्रत्युक्तः ॥ ३ ॥

३ ह्या (खंडना-) नें योगाचें खंडन झालें. (२)

'ह्या सांख्यस्मृतीच्या खंडनानें योगस्मृतीचें देखील खंडन झालें असें समजावें' असा सूत्रकारांनीं या सूत्रांत अतिदेश[१] केला आहे. त्या (योगस्मृती–) मध्यें देखील 'प्रधान जगाचें स्वतंत्र रीतीनें कारण आहे' असें श्रुतीच्या उलट कल्पिलें आहे. तसेंच वेदामध्यें आणि व्यवहारामध्यें प्रसिद्ध नाहींत अशीं 'महत्' वगैरे (प्रधानाचीं) कार्यें कल्पिलीं आहेत. शंकाः—असें जर आहे तर ज्या युक्तींनीं सांख्यस्मृतीचें खंडन केलें त्याच युक्ती योगस्मृतीलाही लागू पडत असल्यामुळें पूर्वीं दिलेल्या युक्तींनींच योगस्मृतीचें खंडन झालें; मग पुन्हां या सूत्रांत अतिदेश करण्याचें प्रयोजन काय ? उत्तरः–प्रयोजन असें कीं येथें एक ज्यास्त शंका येऊं शकतेः—वेदामध्यें तत्त्वज्ञानाला साधन म्हणून योग सांगितला आहे. उदा०— '(आत्म्याचें) श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान[२] करावें' (बृ. २।४।५). श्वेताश्वतरोपनिषदामध्यें 'आसनें' वगैरेंच्या कल्पनांसहित योगाचा प्रकार विस्तृत रीतीनें वर्णिलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—ज्याचे तीन (अवयव[३]) ताठ केले आहेत अशा शरीराला समतोल धरून[४]' (श्वे. २।८). वेदामध्यें योगाचीं चिन्हेंही हजारों दृष्टीस पडतात.

---

१ 'एकाद्या गोष्टीसंबंधानें प्रत्यक्ष न सांगतां दुसऱ्या गोष्टीवर हवाला देणें' याला 'अतिदेश' म्हणतात.

२ ह्या श्रुतीमध्यें या 'ध्यान' शब्दाचा 'योग' असा अर्थ आहे असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

३ ऊर, मान आणि मस्तक हे तीन अवयव.

४ 'शरीराला समतोल धरणें' हें एक प्रकारचें आसन आहे. तें ध्यान करण्याकरतां सांगितलें आहे.

उदा०—' इंद्रियांची जी न ढळणारी एकाग्रता तिला योग असें म्हणतात ' (का. २।६। ११) ' ही (ब्रह्म–) विद्या आणि योगाचे सर्व प्रकार (प्राप्त करून घेऊन)' (का. २।६।१८) इत्यादि. योगशास्त्रामध्यें देखील ' आतां तत्त्वज्ञानाला साधन ' या रूपानें योगाचा अंगीकार केला आहे. तेव्हां योगस्मृतीचा हा एक भाग श्रुतीला अनुकूल असल्यामुळें ' अष्टकादि[5] ' स्मृतींप्रमाणें सर्वंध योगस्मृतीही प्रमाणभूत होईल. या ज्यास्त शंकेचें या अतिदेशानें निराकरण केलें आहे. तें असें:—योगस्मृतीचा एक भाग[6] जरी श्रुतीला अनुकूल आहे तरी तिचा दुसरा एक भाग[7] श्रुतीला प्रतिकूल आहे असें आम्हीं वर दाखविलें आहे. आतां जरी आत्म्याचें प्रतिपादन करणाऱ्या दुसऱ्या पुष्कळ स्मृती[8] आहेत तरी सांख्य आणि योग या दोन स्मृतींचेंच खंडन करण्याची आम्हीं खटपट केली आहे. याचें कारण सांख्य आणि योग हे परम पुरुषार्थ जो (मोक्ष) त्याला साधनभूत आहेत असें जगांत प्रसिद्ध[9] आहे. शिवाय त्या दोन स्मृतींचा शिष्ट लोकांनीं[10] अंगीकार केला आहे. तसेंच ' सांख्य आणि योग यांच्या योगानें जाणतां येणाऱ्या त्या (जगा-) च्या कारणभूत देवाला जाणून तो सर्व पाशांपासून मुक्त होतो ' (श्वे. ६।१३) इत्यादि वैदिक चिन्हांचाही त्या स्मृतींना जोर मिळाला आहे[11]. आतां त्या स्मृतींचें खंडन असें:— वेदाच्या साह्याय्यावांचून नुसत्या सांख्यस्मृतीच्या ज्ञानानें किंवा नुसत्या योगमार्गानें निःश्रेयस प्राप्त होत नाहीं, कारण ' त्या (आत्म्या-) लाच जाणून तो मृत्यूच्या पलीकडे जातो, (पलीकडे) जाण्याला दुसरा मार्ग नाहीं ' (श्वे. ३।८) या वाक्यामध्यें वेदापासून प्राप्त होणारें जें आत्म्याच्या ऐक्याचें ज्ञान त्याहून निःश्रेयसाला दुसरें साधन नाहीं असें श्रुतीनेंच सांगितलें आहे. सांख्य लोक आणि योगी लोक द्वैती आहेत; ' आत्मा एक

---

५ ' अष्टका ' नावाचें एक श्राद्ध आहे. ' तें करावें ' असें स्मृतीमध्यें सांगितलें आहे. आता ह्या स्मृतीला मूलप्रमाणभूत श्रुति जरी सापडत नाहीं, तरी ह्या स्मृतीमध्यें सांगितलेल्या गोष्टी हल्लीं उपलब्ध असलेल्या श्रुतींशीं विरुद्ध नाहींत एवढ्यावरून मूलश्रुतीचें अनुमान करून ही स्मृति प्रमाणभूत आहे असें मीमांसक मानतात.

६ ' ध्यान करावें ' असें प्रतिपादन ज्या भागामध्यें केलें आहे तो भाग.

७ प्रधान वगैरे तत्त्वाचें प्रतिपादन ज्या भागामध्यें केलें आहे तो भाग.

८ बौद्ध वगैरे लोकांच्या स्मृती.

९ आणि बौद्ध वगैरे लोकांच्या स्मृती ह्या नास्तिक मताला अनुसरणाऱ्या असल्यामुळें त्या स्मृती लोकांना भलत्या मार्गाला लावून फसवितात असें लोकांत प्रसिद्ध आहे.

१० आणि बौद्ध वगैरे लोकांच्या स्मृतींचा अज्ञानी लोकांनीं अंगीकार केला आहे.

११ आणि बौद्ध वगैरे लोकांच्या स्मृती ह्या वेद-बाह्य आहेत.

आहे' असें ते मानीत नाहींत[12]. आतां 'सांख्य आणि योग यांच्या योगानें जाणतां येणाऱ्या त्या (जगा-) च्या कारणाला' असें जें वाक्य वर दाखल केलें आहे, त्यांतहि 'सांख्य' आणि 'योग' शब्दांचे सान्निध्यावरून 'वैदिकज्ञान' आणि 'वैदिकध्यान' हेच अर्थ आहेत असें समजावें[13]. जितक्या भागांत सांख्य आणि योग स्मृती श्रुतीला विरुद्ध नाहींत तितक्या भागांत त्यांचा उपयोग आहे हें आम्हांला इष्टच आहे. उदा.—'हा पुरुष खरोखर असंग आहे' (बृ. ४।३।१६) इत्यादि श्रुतींमध्यें पुरुष शुद्ध आहे असा जो सिद्धांत सांगितला आहे तोच निर्गुण अशा पुरुषाचें निरूपण करण्यांत सांख्यांनीं मानिला आहे. त्याचप्रमाणें योग्यांनीं देखील 'रक्त वस्त्र परिधान केलेला, मुंडन केलेला व स्त्रीरहित संन्यासी (मोक्षाप्रत प्राप्त होतो)' (जा. ५) इत्यादि श्रुतींमध्यें 'निवृत्ति-मार्गाचें अवलंबन करावें' असें जें सांगितलें आहे त्याचेंच संन्यास वगैरेंचा उपदेश करण्यांत अनुकरण केलें आहे. हेंच खंडन युक्तीच्या जोरावर भांडणाऱ्या इतर सर्व स्मृतींना लागू आहे. त्या स्मृती देखील प्रमाण आणि युक्ती यांच्या योगानें तत्त्वज्ञानाला साहाय्य करतात असें जर तुझें म्हणणें असेल तर तें आम्ही कबूल करतों. त्या स्मृती तत्त्वज्ञानाला खुशाल साहाय्य करोत, आमची त्याला कांहीं हरकत नाहीं. आमचें म्हणणें एवढेंच कीं तत्त्वज्ञान हें वेदान्त-वाक्यांपासूनच होतें. ही गोष्ट पुढील श्रुतींवरून स्पष्ट आहे:—'जो वेद जाणीत नाहीं त्याला तो महा- (पुरुष) कळत नाहीं' (तै. ब्रा. ३।१२।९।७), 'उपनिषदांत सांगितलेल्या अशा त्या पुरुषाबद्दल मी विचारतों' (बृ. ३।९।२६) इत्यादि. (३)

[आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें चवथ्या सूत्रा-पासून अकराव्या सूत्रापर्यंत आठ सूत्रें आहेत. सारांश:-- (सू० ४) 'ब्रह्म हें एकच जगाचें दोन्ही प्रकारचें कारण आहे म्हणजे *निमित्तकारणही तेंच आहे आणि उपादानकारणही तेच आहे*' हा सिद्धांत स्मृतिविरुद्ध आहे अशी शंका करून तिचें खंडनही केलें. आता येथे 'तो सिद्धात युक्तिविरुद्ध आहे' अशी शंका पूर्वपक्षी करीत आहे. आता जरी येथें अशी शंका करणें बरोबर नाहीं, कारण पूर्वी हा सिद्धांत श्रुति प्रमाण दाखवून सिद्ध केला आहे आणि ज्याप्रमाणें धर्माविषयीं श्रुति प्रमाण असल्यामुळें तेथें इतर प्रमाण पाहण्याची—*मग तें साधक असो किंवा बाधक असो*—जरूर नाहीं, *त्याप्रमाणेंच ब्रह्माविषयींच्या* ह्या वरील सिद्धाताला श्रुति प्रमाण असल्यामुळें युक्ति वगैरे इतर प्रमाणें पाहण्याची जरूर नाहीं, तरी पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं मी शंका करतों ही बरोबरच आहे. कारण ब्रह्म ही वस्तू धर्मासारखी

---

१२ तेव्हा त्यांच्या मतीं आत्म्याच्या ऐक्याचें ज्ञान होत नसल्यामुळें निःश्रेयस (मोक्ष) प्राप्त होणार नाहीं अशा 'सांख्य' आणि 'योग' या दोन मतावर दोष येतो म्हणून सांख्य आणि योग या स्मृतींचें खंडन झालें असें समजावें.

१३ यावरून सांख्य-योग-स्मृतींना श्रुतीचा जोर मिळाला आहे असें जें पूर्वी शंकाकारानें सांगितलें होतें तें बरोबर नाहीं असें सिद्ध झालें

न हे. धर्म हा साध्य असल्यामुळें त्याविषयीं इतर प्रमाणें पाहता येत नाहींत. पण ब्रह्म ही वस्तू सिद्ध असल्यामुळें तेथें प्रत्यक्ष वगैरे इतर प्रमाणें पाहता येतात. आणि ज्याप्रमाणें श्रुतीमध्येंच परस्पर-विरोध आला असता एका श्रुतीच्या धोरणानें इतर श्रुती लावतात, त्याप्रमाणं श्रुतीचा इतर प्रमाणाशीं विरोध आला असताही इतर प्रमाणाच्या धोरणानें श्रुति लावावी. शिवाय, ब्रह्माचा अनुभव आला तरच त्या ब्रह्माच्या ज्ञानानें अज्ञान नष्ट होतें, आणि मोक्ष प्राप्त होतो. आणि कोणत्याही गोष्टीचा अनुभव घेणें झाल्यास तो जितका युक्तीवरून जलद येतो तितका श्रुतीवरून जलद येत नाहीं. कारण, युक्ती ही एखादी दृष्ट वस्तू उदाहरणार्थ घेऊन तिच्यावरून अदृष्ट वस्तूचें प्रतिपादन करते; आणि श्रुति ही केवळ ऐतिह्य सांगते. तेव्हा ब्रह्मरूप वस्तुविषयीं ‘ युक्ति ’ ह्या प्रमाणावरच अधिक भार दिला पाहिजे. शिवाय श्रुतीमध्यें देखील युक्तीचा अंगीकार करावा असें सांगितलें आहे. तेव्हा युक्तीच्या जोरावर जी मी शंका करीत आहे ती बरोबरच आहे. ती शंका अशी.--‘ ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण आहे ’ असें म्हणता येत नाहीं. कारण, जगाचें स्वरूप ब्रह्मासारखें नाहीं. जग ह अचेतन आणि अशुद्ध आहे; आणि ब्रह्म हें चेतन आणि शुद्ध आहे. आता उपादानकारणाचें आणि कार्याचें भिन्नभिन्न स्वरूप जगामध्यें इतर ठिकाणीं कोठेंही दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. कारण, रुचक वगैरे पात्रें मृत्तिकेपासून होत नाहींत. तसेंच शराव वगैरे पात्रें सुवर्णापासून होत नाहींत. तर मृत्तिकास्वरूपीं कार्यें मृत्तिकेपासून होतात, आणि सुवर्णस्वरूपी कार्यें सुवर्णापासूनच होतात. तसेंच हें जग देखील अचेतन आणि सुखदुःख-मोहस्वरूपी असल्यामुळे तशाच प्रकारच्या कारणापासून उत्पन्न झालें असलें पाहिजे; ब्रह्मापासून उत्पन्न झालेलें नसावें. आता जग हें अशुद्ध तर आहेच. कारण ‘ त्यापासून कोणाला संतोष होतो, कोणाला त्रास होतो आणि कोणाला मोह होतो’ असा अनुभवच आहे. शिवाय, त्या जगामध्यें स्वर्ग, नरक वगैरे उच्च-नीच प्रतीचे लोक आहेत. तसेंच जग अचेतनही आहे. कारण, तें जग शरीर इंद्रियें वगैरे अनेक रूपानीं चेतन आत्म्याच्या उपयोगीं पडतें. जर जग चेतन असतें तर आत्मा आणि जग हे सारखेच असल्या-मुळ जग हें आत्म्याच्या उपयोगीं पडलें नसतें. कारण एक दिवा दुसऱ्या दिव्याच्या उपयोगीं पडत नाहीं. शंकाः--मालक आणि त्याचा चाकर हे दोन्ही चेतन असूनही त्यापैकीं ‘ चाकर हा मालकाच्या उपयोगीं पडतो ’ असें लोकामध्यें दिसून येतें. उत्तर --चाकराचा जो बुद्धि, शरीर, इंद्रियें वगैरे अचेतन भाग तोच मालकाच्या उपयोगीं पडत आहे; तेथें ‘ एक चेतन दुसऱ्या चेतनाच्या उपयोगीं पडतो ’ असें मान समजूं नये. कारण चेतनावर कोणत्याही प्रकारचा विशेष राहत नाहीं, आणि ‘ चेतन हें काहींच करीत नाहींत ’ असा सांख्य लोकांचा सिद्धांत आहे तेव्हा ‘ शरीर इंद्रियें वगैरे जग अचेतन आहे ’ असें सिद्ध झालें शिवाय ‘ माती लाकूड वगैरे पदार्थ चेतन आहेत ’ अशा-विषयीं काहींच प्रमाण नाहीं. शिवाय ‘ लोकामध्यें चेतन कोण आहे आणि अचेतन कोण आहे ’ तें प्रसिद्धच आहे. एकंदरींत ‘ जग हें ब्रह्मापेक्षा भिन्न स्वरूपाचें असल्यामुळें तें ब्रह्मापासून उत्पन्न झालें नाहीं ’ असें सिद्ध झालें. आता येथें दुसऱ्या एकाचें असें मत आहे कीं ज्याअर्थी ‘ ब्रह्म हे जगाचें उपादान कारण आहे ’ असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे, त्याअर्थी जग ह ब्रह्मासारखें चेतन असलेंच पाहिजे. कारण ‘ उपादानकारणासारखेंच कार्य उत्पन्न होते ’ असं लोकामध्यें सर्व ठिकाणीं दिसून येतें. आता त्या जगाच्या चैतन्याचा जो अनुभव येत नाहीं त्याचें कारण इतकेंच कीं जग हा एक आत्म्याचा विशेष प्रकारचा परिणाम झाला आहे ज्याप्रमाणें निद्रा मूर्च्छा इत्यादि अवस्थामध्यें आत्म्याच्या सुद्धा चैतन्याचा अनुभव येत नाहीं त्याप्रमाणेंच जगाच्या चैतन्याचा अनुभव येत नाहीं. तेव्हा ‘ आत्म्याच्या चैतन्याचा अनुभव येतो आणि जगाच्या चैतन्याचा अनुभव येत नाहीं, तसेंच आत्म्याला रूप वगैरे गुण नाहींत आणि जगाला ते गुण आहेत ’ असा आत्मा आणि जग ह्या दोहोंमध्यें भेद

असल्यामुळें आत्मा आणि जग हे दोघे सारखेच चेतन असूनही त्यांमध्यें आत्मा हा वरिष्ठ आणि शरीर इंद्रियें वगैरे जग हें त्याचे नोकर होत आहे. ज्याप्रमाणें मांस, वरण, भात वगैरे पदार्थ सारखेच पार्थिव असूनही त्यांच्यामध्यें कांहीं अवांतर भेद असल्यामुळें त्यांपैकीं एकाद्या पदार्थाला एकाद्या गोष्टीमध्यें मुख्यत्व येतें आणि दुसऱ्या पदार्थाला गौणत्व येतें त्याप्रमाणेंच हें होय. आणि 'आत्मा चेतन आहे व जग अचेतन आहे' असें जें लोकांमध्यें प्रसिद्ध आहे तेंही वर सांगितलेल्या भेदामुळेंच होय. आतां ह्या मतीं 'जगाचें स्वरूप ब्रह्मासारखें नाहीं' असें मानण्याला पहिलें कारण जरी दाखवितां येत नाहीं तरी 'ब्रह्म हें शुद्ध आहे आणि जग हें अशुद्ध आहे' हें कारण दाखवतां येतेंच. आतां वास्तविक पाहिलें तर पहिलें कारण देखील बरोबरच आहे. कारण जगाच्या चैतन्याचा अनुभव येत नसूनही 'जग चेतन आहे' असें मानावयाचें म्हणजे केवळ 'ब्रह्म हें जगाचें उपादान-कारण आहे' असें सांगणाऱ्या श्रुतीवर भार ठेवणें होय. कारण 'उपादान-कारणासारखें कार्य असतें' असा लोकांमध्यें नियम आहे. इतकेंही कबूल करून जर 'जग चेतन आहे' असा आग्रह धरावा, तर श्रुतीशींच विरोध येतो. कारण श्रुतीमध्यें चेतन आणि अचेतन असे दोन भाग केले आहेत. जर सर्वच जग चेतन असेल तर ते भाग जुळणार नाहींत. (सू० ५) आतां जरी पंचमहाभूतें आणि इंद्रियें यांचा चेतनासारखा व्यवहार श्रुतीमध्यें सांगितला आहे तरी तो व्यवहार त्यांचा स्वतःचा नव्हे; तर तो त्या पंचमहाभूतांचा आणि इंद्रियांचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतांचा होय. कारण चेतन आणि अचेतन असे दोन भाग श्रुतीमध्यें केले आहेत. जर सर्वच जग चेतन असेल तर ते भाग जुळणार नाहींत. शिवाय, कौषीतकि उपनिषदामध्यें ज्या ठिकाणीं चेतनासारखा इंद्रियांचा व्यवहार सांगितला आहे त्या ठिकाणीं 'इंद्रियांचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतांचा तो व्यवहार आहे इंद्रियांचा नव्हे' असें समजण्याकरितां त्या इंद्रियांना मुद्दाम 'देवता' असें विशेषण दिलें आहे. तसेंच, मंत्र अर्थवाद इतिहास पुराण वगैरे पाहिलीं असतां 'प्रत्येक पदार्थाचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवता आहेत' असें सिद्ध होतें. कांहीं ठिकाणीं तर श्रुतीमध्यें प्राणांचा व्यवहार थेट आमच्या-(मनुष्या-) सारखा वर्णिला आहे. तो पाहिला असतां 'हा व्यवहार देवतांचाच आहे प्राणांचा नव्हे' असा मनाचा निश्चयच होतो. 'तेजानें ईक्षण केलें' या श्रुतीचा देखील 'तेजाचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतेनें ईक्षण केलें' असा अर्थ समजावा. तात्पर्य, जगाचें स्वरूप ब्रह्मासारखें नसल्यामुळें 'ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण नव्हे' असें सिद्ध झालें. ह्या पूर्वपक्षावर सिद्धांत्याचें उत्तरः— (सू. ६) 'उपादानकारणासारखेंच कार्य उत्पन्न होतें' असा कांहीं नियम नाहीं. कारण 'चेतन मनुष्यापासून केंस, नखें वगैरे अचेतन पदार्थ उत्पन्न होतात, तसेंच गोमय वगैरे अचेतन पदार्थांपासून विंचू वगैरे चेतन प्राणी उत्पन्न होतात' असें लोकांमध्यें दिसून येतें. शंकाः— केंस, नखें वगैरे अचेतन पदार्थ मनुष्यापासून उत्पन्न होतात म्हणजे कांहीं त्यांच्या जीवात्म्यापासून उत्पन्न होत नाहींत, तर त्याच्या शरीरापासूनच उत्पन्न होतात, आणि शरीर तर अचेतनच आहे. तसेंच अचेतन गोमयापासून विंचू वगैरे उत्पन्न होतात म्हणजे कांहीं त्यांचे जीवात्मे उत्पन्न होत नाहींत तर त्यांचें शरीरच उत्पन्न होतें, आणि शरीर तर अचेतनच आहे, तेव्हां 'उपादानकारणासारखेंच कार्य उत्पन्न होतें' ह्या नियमाला कांहीं एक बाध येत नाहीं. उत्तरः— अशा रीतीनें शरीर आणि केंस, नखें यांमध्यें जरी अचेतन या गोष्टीनें सारखेपणा संभवला तरी सर्व बाबतींत कांहीं त्यामध्यें सारखेपणा नाहीं असें तुम्हांही कबूल केलें पाहिजे. कारण शरीर हें जरी चेतन नाहीं तरी चेतनाचा आश्रय आहे. आणि केंस नखें हीं चेतनाचा आश्रय सुद्धां होत नाहींत. तेव्हां 'उपादानकारणासारखेंच कार्य उत्पन्न होतें' ह्या नियमाला बाध येतोच. शिवाय, 'सर्व बाबतींत उपादानकारणासारखेंच कार्य उत्पन्न होतें' असें म्हणशील तर 'जगा-

मध्यें कोणीच कोणाला कारण होत नाहीं ' असेंच म्हणावें लागेल. कारण सर्व बाबतींत सारखेपणा हा फक्त आपला आपल्याशींच जुळतो. आता शरीर हें पृथ्वीपैकींच आहे आणि केंस, नखें, गोमय हेही पदार्थ पृथ्वीपैकींच आहेत, तेव्हा या बाबतींत त्याचा सारखेपणाच आहे ' असें म्हणशील तर ब्रह्माचा सत्ता हा धर्म आहे आणि जगाचाही तो धर्म आहेच, तेव्हा या बाबतींत येथेंही सारखेपणा आहेच. शिवाय आम्ही तुला असें विचारितों कीं ' ब्रह्मासारखें जग नाहीं ' असें जें तू म्हणतोस त्याचा अभिप्राय तरी काय आहे—का ब्रह्मासारखे सर्व धर्म जगाचे नाहींत; किंवा ब्रह्मासारखा एकही धर्म जगाचा नाहीं; अथवा ब्रह्मासारखें जग चेतन नाहीं ? आता जर ' सर्व धर्म सारखे नाहींत ' असें म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण जगामध्यें कोठेंही कार्याचे आणि कारणाचे सर्व धर्म सारखे नसतात. आता ' जगाचा एकही धर्म ब्रह्मासारखा नाहीं ' असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण ' सत्ता हा धर्म ब्रह्मासारखा जगाचा आहे ' असें पूर्वींच सांगितलें आहे. आता जर ' जग हें ब्रह्मासारखें चेतन नाहीं ' असें म्हणशील तर तें देखील बरोबर नाहीं. कारण ' कोणतीही एखादी अचेतन वस्तू चेतनापासून उत्पन्न झालेली नाहीं ' याविषयीं जगामध्यें एकही दृष्टांत आमच्या मताप्रमाणें तुला देता येत नाहीं. कारण सर्व वस्तू ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात असें आमचें मत आहे. शिवाय ' ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण नाहीं ' ह्या तुझ्या मताला श्रुतीचा विरोध तर प्रसिद्धच आहे. कारण श्रुतीमध्यें ' ब्रह्मापासून जग उत्पन्न होतें ' असें स्पष्टच सांगितलें आहे. आता ' ब्रह्म ही सिद्ध वस्तू असल्यामुळें ब्रह्माविषयीं इतर प्रमाणें संभवतील' असें जें तू म्हटलें आहेस, तें देखील केवळ तुझें मनोराज्यच आहे कारण ब्रह्माला रूप वगैरे नसल्यामुळें त्याचें प्रत्यक्ष प्रमाणानें ज्ञान होऊ शकत नाहीं. हेतु वगैरे नसल्यामुळें त्याचें अनुमानही करता येत नाहीं. तर तें धर्माप्रमाणें केवळ श्रुतीवरूनच समजण्यास योग्य आहे. तसेंच ब्रह्माविषयीं कोणाचाही तर्क चालत नाहीं, 'ब्रह्म हें देवादिकाना देखील समजण्यास कठीण आहे असें श्रुतिस्मृतींमध्यें सांगितलें आहे. आता जरी ' ब्रह्माविषयीं तर्क करावा असेंही श्रुतीमध्येंच सांगितलें आहे, तरी तेवढ्यावरून शुष्क तर्क कांहीं करता येत नाहींत, तर जे तर्क श्रुतीला अनुसरून असतील तेच केले जातात, कारण त्याना ब्रह्मसाक्षात्कार होतेवेळीं उपयोग होतो, शुष्क तर्काचा कांहीं उपयोग होत नाहीं ' असें पुढं ह्याच अधिकरणामध्यें सूत्रकार सांगणार आहेत. आता ' सर्व जग चेतनच आहे ' असें जो मानतो, त्याच्या मतीं ' तें चैतन्य कांहीं ठिकाणीं उपलब्ध होतें आणि कांहीं ठिकाणीं उपलब्ध होत नाहीं' असे जगाचे दोन भाग करता येतात. आणि ' या दोन भागाना क्रमानें चेतन आणि अचेतन असें श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे ' अशा अभिप्रायानें श्रुतीही लाविता येते. पण पूर्वपक्ष्याला मात्र ही श्रुति कधींही लावता येणार नाहीं. कारण श्रुतीमध्यें जे हे चेतन आणि अचेतन असे दोन भाग केले आहेत ते मूलकारणाचेच केले आहेत, म्हणजे जगामध्यें हे जे चेतन आणि अचेतन असे दोन प्रकार दृष्टीस पडतात ते दोन्ही प्रकार एकाच मूलकारणाचीं कार्यें होत. तेव्हा जसा ' चेतन कारणाचें अचेतन कार्य होऊ शकत नाहीं ' असा आमच्यावर पूर्वपक्ष्यानें दोष दिला तसा त्याच्या मतीं देखील ' अचेतन कारण जें प्रधान त्याचें कार्य चेतन होऊ शकणार नाहीं ' असा दोष येतोच. तात्पर्य, केवळ युक्तीवर भार ठेवून कोणतीही गोष्ट सिद्ध होत नाहीं. तेव्हा श्रुतीवरून ' चेतन ब्रह्म हेंच जगाचें कारण आहे ' असें मानलें पाहिजे. (सू ७)

शंका—जर चेतन, स्वच्छ, तसेंच शब्द वगैरे गुणानीं रहित असें जें ब्रह्म तें त्याहून अगदीं उलट स्वभावाच्या जगाचें कारण असेल, तर ' तें जग उत्पत्तीच्या पूर्वी नव्हतें ' असें तुम्हाला मानावें लागेल, आणि तुमचा सिद्धांत तर अगदीं उलट आहे म्हणजे ' उत्पत्तीच्या पूर्वी देखील कार्य असतेंच ' असा आहे. कारण तुम्ही ' सत्कार्यवादी ' आहां. उत्तरः— ' जग उत्-

त्तीच्या पूर्वी नव्हतें ' हें तुझें म्हणणें केवळ शाब्दिक आहे; त्यांत काहींच अर्थ नाहीं. कारण जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी देखील जग हें कारणरूपानें आहेच. आणि जगाच्या स्थितिकालीं देखील जगाचें अस्तित्व कारणरूपानेंच आहे. ' कारणाशिवाय स्वतंत्र रीतीनें जगाला अस्तित्व मुळींच नाहीं ' असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. आता जरी जग हें आपल्या कारणाहून अगदीं उलट स्वभावाचें आहे तरी देखील त्या जगाचें अस्तित्व नेहमीं कारणरूपानेंच आहे. आणखीही ह्या गोष्टीचा अधिक विचार पुढें होणार आहे. (सू. ८) पूर्वपक्षी म्हणतो:— जर ' स्थूल, सावयव, अचेतन, मर्यादित आणि अशुद्ध असें जग ब्रह्मापासून उत्पन्न होतें ' असें म्हणाल तर त्या जगाचा प्रलय होतेवेळीं ब्रह्मामध्यें लय झाला असता जगाचे अशुद्धत्व वगैरे धर्म ब्रह्माला लागतील. आणि तसें झालें म्हणजे तें ब्रह्म कलुषित होईल. तसेंच जगामध्यें हल्लीं उपलब्ध होत असलेल्या अनेक तऱ्हेच्या वस्तू प्रलयाचे वेळीं एक ब्रह्मरूपच होत असल्यामुळें फिरून उत्पत्ति होतेवेळीं वस्तूंची उत्पत्ति अनेक प्रकारानीं होणार नाहीं; तेव्हा जगामध्यें ' एक भोक्ता आणि दुसरा भोग्य ' असा भेद भासणार नाहीं. तसेंच ' प्रलयाचे वेळीं सर्व जीवात्मे एक ब्रह्मरूप होतात. आणि त्या सर्वांचीं कर्मेंही नष्ट होतात. असें असताही फिरून त्याची उत्पत्ति होते ' असें मानावे तर मुक्ताची देखील फिरून उत्पत्ति होऊं लागेल. बरें, आता जर तुमच्या मतीं ' प्रलयाचे वेळीं हें जग ब्रह्मरूप न होता स्वतंत्रच राहतें ' असें म्हणावें तर त्याला प्रलयच म्हणता येणार नाहीं शिवाय, ' कार्य हें कारणाहून भिन्न नसतें ' असा तुमचाच सिद्धांत नष्ट होईल. एकंदरींत हें तुमचें वेदांतमत बरोबर नाहीं. (सू० ९) सिद्धांती म्हणतात.— आमचे मत बरोबर आहे ' प्रलयाच्या वेळीं जगाचे धर्म ब्रह्माला लागतील ' असें जें तूं म्हणतोस तेंच बरोबर नाहीं. कारण, कार्य हें नष्ट होऊन कारणरूप झाले असता त्या कारणाला कार्याचे धर्म लागत नाहींत अशाविषयीं लोकामध्यें पुष्कळ दृष्टांत आढळतात. उदा०:— घटाचा नाश होऊन त्याची मृत्तिका झाली असता त्या मृत्तिकेवर घटाची उंची वगैरे धर्म दृष्टीस पडत नाहींत इत्यादि. पण तुझ्या म्हणण्याप्रमाणे मात्र लोकामध्यें एक देखील दृष्टांत सापडत नाहीं. शिवाय, प्रलयाचे वेळीं कार्याचा नाश झाला असताही जर त्याचे धर्म कारणावर असतील तर तो प्रलय नव्हेसा होईल. आता जरी कार्य आणि कारण हीं एकच आहेत, तरी ' कारण हें कार्यरूप असतें ' असें आम्ही मानीत नाहीं; तर ' कार्य हे कारणरूप असतें ' एवढेंच म्हणत आहों. हें पुढें स्पष्ट होणार आहे. शिवाय ' कार्याचे धर्म कारणाला लागतील ' असा जो दोष आमचेवर तूं दिला आहेस तो देखील तुला चांगला देता आला नाहीं. फारच थोडका दोष दिला आहेस. कारण दोष देताना ' प्रलयाच्या वेळीं ' असें तूं म्हटलें आहेस. पण विचार केला असता जगाच्या स्थितीच्या वेळीं देखील हा दोष दिला पाहिजे. कारण ' जग हें ब्रह्मस्वरूप आहे ' ही गोष्ट काहीं आम्ही प्रलयाचे वेळींच मानतों असें नाहीं. तर जगाच्या स्थितीच्या वेळीं देखील ' जग हें ब्रह्मरूपच आहे ' असा आमचा सिद्धांत आहे. याला अनेक श्रुती प्रमाण आहेत. तेव्हा ज्याप्रमाणें जगाच्या स्थितिकालीं जगाचे धर्म ब्रह्माला लागत नाहींत. कारण जग हें वास्तविक नसून केवळ अज्ञानामुळें भासत आहे; त्याप्रमाणेंच प्रलयाचे वेळीं देखील जगाचे धर्म ब्रह्माला लागणार नाहींत. जसें मायावी मनुष्यानें कितीही माया दाखविली तरी वास्तविक रीतीनें त्या मनुष्याला मायेचा संबंध बिलकुल होत नाहीं, तसेंच हें होय. स्वप्नामध्यें देखील हजारों वस्तू दृष्टीस पडतात; पण त्या वस्तूंचा जागेपणीं किंवा निद्रेमध्यें कांहीं संबंध होत नाहीं. त्याप्रमाणेंच आत्म्याला तिन्ही अवस्थांचा संबंध होत नाहीं. कारण ज्याप्रमाणें दोरीवर सापाचा भास होतो पण तेथें साप खरा नसतो, त्याप्रमाणेंच आत्म्याच्या तीन अवस्था भासतात, त्या खऱ्या नव्हेत. गौडपादाचार्यांनीही असेंच सांगितलें आहे. एकंदरींत ' जगाचे धर्म ब्रह्माला लागतील ' हा

दोष आमचेवर येत नाहीं. आतां आणखी जो एक दोष आमचेवर तूं दिला आहेस कीं जगांतील अनेक तन्हेच्या वस्तू प्रलयाचे वेळीं एकब्रह्मरूप होत असल्यामुळें फिरून त्यांची उत्पत्ति अनेक तन्हेनें होणार नाहीं, तोही दोष येत नाहीं. कारण ज्याप्रमाणें झोंपेमध्यें किंवा समाधीमध्यें सर्व वस्तू नाहींशा झाल्या तरी फिरून जागेपणीं त्या पूर्वीप्रमाणें दिसूं लागतात त्याप्रमाणें येथेंही म्हणतां येईल. श्रुति देखील असेंच सांगत आहे. एकंदरींत असें म्हणणें भाग पडतें कीं मनुष्याचें मिथ्याज्ञान जोंपर्यंत कायम आहे तोंपर्यंत कितीही झोंपा लागल्या आणि कितीही प्रलय झाले तरी फिरून पूर्वीप्रमाणें अनेक तन्हेचें जग अवश्य दृष्टोत्पत्तीस येणार. यावरूनच ' मुक्तांची फिरून उत्पत्ति होईल ' हाही दोष येत नाहीं; कारण त्यांचें मिथ्याज्ञान नष्ट झालेलें असतें. आतां ' प्रलयाचे वेळीं जग हें ब्रह्मरूप न होतां स्वतंत्र राहतें ' असें आमचें मत समजून जो तूं दोष दिला आहेस तोही येत नाहीं. कारण तसें आमचें मतच नाहीं. एकंदरींत आमचें वेदान्तमत बरोबरच आहे. (सू. १०) शिवाय आमचेवर जे जे दोष तूं दिले आहेस ते सर्व तुझ्या मतावर देखील येतात: ' प्रधानापासून जग उत्पन्न होतें ' असें तूं मानतोस. परंतु प्रधान हें शब्द वगैरे गुणांनीं रहित आहे आणि जग हें शब्द वगैरे गुणांनीं युक्त आहे; तेव्हां जगाचें स्वरूप प्रधानाच्या स्वरूपाहून भिन्न असल्यामुळें ' प्रधानापासून जगाची उत्पत्ति होते ' असें तुला म्हणतां येणार नाहीं. तसेंच जगाचें स्वरूप प्रधानाच्या स्वरूपाहून भिन्न असल्यामुळें ' उत्पत्तीच्या पूर्वी जग नव्हतें ' असें तुला मानावें लागेल. तसेंच प्रलयाचे वेळीं सर्व जग प्रधानरूप होत असल्यामुळें फिरून त्या जगाची अनेक तन्हेनें उत्पत्ति होणार नाहीं. कारण घट पट वगैरे भिन्न भिन्न वस्तूंची जीं मृत्तिका, तंतु वगैरे भिन्न भिन्न कारणें त्यांचा सर्वांचाच प्रलय झाला आहे. आतां ' कारणांवाचून कांहीं विशेष कार्यें उत्पन्न होतात ' असें म्हणशील तर मुक्त लोक देखील फिरून संसारात पडतील. कारण त्यांनें शरीर कारणावांचून उत्पन्न होऊं लागेल. आतां ' प्रलयाचे वेळीं सर्वांचा नाश होतच नाहीं; कांहीं पदार्थ तसेच राहतात, व त्यामुळेंच जगामध्यें फिरून अनेक तन्हेच्या वस्तू दृष्टीस पडतात ' असें म्हणशील तर ' जे पदार्थ नष्ट न होतां तसेच राहतात ते पदार्थ प्रधानापासून उत्पन्न झाले नाहींत ' असें तुला म्हणावें लागेल. एकंदरींत हे दोष तुम्हांआम्हांला दोघांना सारखेच असल्यामुळें तूं जे आमचेवर हे दोष देतोस ते बरोबर नाहींत. कारण तुलाही ते कबूल करावे लागतात. (सू. ११) शिवाय ' ब्रह्म हें जगाचें कारण आहे कीं नाहीं ' ही गोष्ट केवळ श्रुतीवरूनच समजण्यास योग्य आहे. तिचें तर्कावरून ज्ञान होणार नाहीं. कारण तर्क हे खरे नसतात. एकानें एखादा तर्क केला कीं दुसरा त्याच्या विरुद्ध तर्क करतो. ' मोठे मोठे शहाणे लोक सुद्धां एकमेकांविरुद्ध तर्क करतात ' असें आढळतें. तेव्हां ' तर्क खोटे असतात ' असें ठरतें. शंका:— कांहीं तर्क खोटे झाले तरी ' सगळेच तर्क खोटे असतात ' असें मात्र तुम्हांला म्हणतां येणार नाहीं. कारण ' तर्क खोटे आहेत ' असें ज्या तर्कावरून तुहीं म्हणत आहां, तो तर्क खरा आहे असें तुम्हींच गृहीत धरलेलें आहे. तेव्हां ' कांहीं तर्क खरे असतात ' असें तुमच्या म्हणण्यावरूनच सिद्ध होत आहे. आतां, एखादा तर्क खोटा ठरला तर त्यासारखेच जे इतर तर्क असतील त्यांना खुशाल तुम्ही खोटे म्हणत बसा; आमची कांहीं तक्रार नाहीं. पण ' तर्क म्हणून जेवढा असेल तेवढा खोटा ' असें मात्र म्हणूं नका. शिवाय जर सर्वच तर्क खोटे असतील तर मग जगांतील सर्वच व्यवहार बंद होतील. कारण पुढें सुख व्हावें आणि दुःख न व्हावें ह्याकरितां जी मनुष्याची प्रवृत्ति होते ती तर्कावरूनच होत असते. मनुष्याला जसजसा पूर्वी सुखदुःखाचा अनुभव आलेला असतो त्यावरून सुखाचें कारण अमुक आहे आणि दुःखाचें कारण अमुक आहे असा जो निश्चय होतो तो तर्कावरूनच होत असतो. शिवाय श्रुतीमध्यें परस्पर विरोध आला असतां त्यांची एकवाक्यता तर्कावरूनच होते. मनुस्मृतीमध्येंही असेंच सांगितलें आहे. आतां कांहीं तर्क खोटे असतात हें आम्हां-

लाही कबूलच आहे. ते पाहिजे तर तुम्ही घेऊं नका. पण जे खरे असतील ते घेतलेच पाहिजेत. कारण 'बाप मूर्ख असला म्हणून लेकानेंही मूर्ख असावें' असा कांहीं नियम नाहीं. तेव्हां माझ्या तर्कावर 'तर्क खोटे असतात' असा जो दोष तुम्हीं दिला तो बरोबर नाहीं. उत्तर:- जरी काहीं तर्क खरे असतील तरी हल्लीं जो तूं जगाच्या कारणाविषयीं तर्क केला आहेस तो खोटाच आहे. कारण जर श्रुतीकडे न पाहिलें तर जगाच्या कारणाविषयीं कल्पना सुद्धां करतां येणार नाहीं. 'श्रुतीशिवाय इतर प्रमाणांची तेथें गती नाहीं' असें आम्हीं पूर्वी सांगितलेंच आहे. शिवाय 'जगाच्या कारणाचें तर्कानें ज्ञान होतें' असें म्हणशील तर त्या ज्ञानापासून मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं. कारण 'तत्त्वज्ञानापासून मोक्ष प्राप्त होतो' असा सर्वांचाच सिद्धांत आहे. आणि तर्कापासून होणारें जें ज्ञान तें तत्त्वज्ञान नव्हेच. कारण एकानें एखादा तर्क केला कीं दुसरा त्याच्या विरुद्ध तर्क करतो. बरें 'प्रधानवादी हा आपल्या सर्वांत श्रेष्ठ आहे' असें जर सर्वांनीं मानलें असतें तर त्याचा तर्क खरा आहे असें कदाचित् म्हटलें असतें, पण तेंही तसें नाहीं. तेव्हां त्या तर्कावरून होणारें ज्ञान तत्त्वज्ञान आहे असें कसें म्हणतां येईल? बरें, सर्वच तर्क करणारे लोक जर एके वेळीं एके ठिकाणीं जुळवितां आले असते, तर त्या सर्वांच्या विचारानें एक तर्क खरा ठरवितां आला असता; तसेंही नाहीं. आता श्रुतीवरून जें ज्ञान होतें तें तत्त्वज्ञानच होय; 'तें तत्त्वज्ञान नव्हे' असें मात्र केव्हाही कोणालाही म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां उपनिषदांवरून जें ज्ञान होतें तें तत्त्वज्ञान होय. जर कां श्रुति सोडशील तर केवळ तर्कावरून खरें ज्ञान होणार नाहीं आणि मोक्ष मिळणार नाहीं. असो. एकंदरींत श्रुतीवरून आणि श्रुतीला धरून चालणाऱ्या तर्कावरून चेतन ब्रह्मच जगाचें दोन्ही प्रकारचें कारण आहे असें सिद्ध झालें.]

न विलक्षणत्वादस्य तथात्वं च शब्दात् ॥ ४ ॥

४ (ब्रह्म जगाचें कारण) नाहीं. कारण ह्या (जगा-) चें (ब्रह्माहून) भिन्न रूप आहे. आणि (जगाचें) तसलें (रूप) आहे असें श्रुतीवरून (समजतें). (३)

'ब्रह्म ह्या जगाचें निमित्तकारण असून उपादानकारण आहे' या सिद्धांतावर जे स्मृतिमूलक आक्षेप आणिले त्यांचा आम्हीं परिहार केला, आतां युक्तिमूलक आक्षेपांचा परिहार करितों. (शंका:-) 'हेंच[1] श्रुतीचें तात्पर्य आहे' असें (मागें) निश्चित केलें आहे. तेव्हां आतां युक्तिमूलक आक्षेपांना जागा कोठून असणार? कारण ज्याप्रमाणें धर्माचें प्रतिपादन करण्याला श्रुतीला इतर प्रमाणांचें साहाय्य लागत नाहीं, त्याप्रमाणें ब्रह्माचें प्रतिपादन करण्यालाही श्रुतीला इतर प्रमाणांचें साहाय्य लागत नाहीं असें अवश्य मानिलें पाहिजे. (यावर पूर्वपक्ष्याचें उत्तर:-) 'करावयाचा[2]' हें ज्याचें स्वरूप आहे अशा धर्माप्रमाणें (ब्रह्म) ही वस्तु देखील जर इतर प्रमाणांवरून कळण्यासारखी नसून

१ ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण आहे आणि तेंच निमित्तकारण आहे हेंच.

२ धर्म ही एक 'करावयाची' गोष्ट आहे. म्हणजे धर्माला कर्माचें अनुष्ठान अवश्य आहे. म्हणजे धर्माचें स्वरूप साध्य आहे, सिद्ध नाहीं.

केवळ श्रुतीवरूनच तिचें ज्ञान होण्याजोगें असतें, तर (धर्माच्या) दृष्टांतावर जी तू भिस्त ठेविली आहेस ती बरोबर होती. पण ब्रह्म ही सिद्ध वस्तु आहे असें समजतें, आणि पृथ्वी वगैरे सिद्ध वस्तूंच्या ठिकाणीं तर इतर प्रमाणांना जागा आहे. आता ज्याप्रमाणें श्रुती परस्पर विरुद्ध असल्या म्हणजे एका श्रुतीच्या अनुरोधानें इतर श्रुतींचा अर्थ केला जातो, त्याप्रमाणें श्रुतीचा इतर प्रमाणाशीं विरोध असला म्हणजे त्या इतर प्रमाणाच्या अनुरोधानेंच श्रुतीचा अर्थ केला पाहिजे. शिवाय दृष्ट वस्तूचें जें अदृष्ट वस्तूशीं साम्य त्यावरून त्या अदृष्ट वस्तूचें अनुमान करणारी युक्ति अनुभवाच्या जवळ आहे, परंतु श्रुति ही केवळ ऐतिह्यावरून आपला अर्थ (लोकांना) कळवून देत असल्यामुळें ती अनुभवापासून दूर आहे. आणि ब्रह्मज्ञान तर अनुभवामध्यें पर्यवसित होऊनच अविद्येची निवृत्ति करतें आणि मोक्षाला साधन होतें असें मानलें आहे. कारण असें मानिलें तरच त्या (ब्रह्मज्ञानाचें) फल दृष्ट आहे असें म्हणतां येतें. ‘ (आत्म्याचें) श्रवण करावें, मनन करावें ’ (बृ. २।४।५) या वाक्यांत (आत्म्याचें) श्रवण सांगून शिवाय ‘ मननं ’ हें निराळें सांगितलें असल्यामुळें ‘ युक्तीचा देखील येथें अंगीकार करावा ’ असें श्रुतीही सांगते. म्हणून या सूत्रामध्यें पुन्हा युक्तीच्या आधारावर आक्षेप आणला आहे.

---

३ आतां जरी ब्रह्म ही सिद्ध वस्तु असल्यामुळें तेथें इतर प्रमाणांना जागा आहे, तरी श्रुति हें प्रमाण सोडून इतर प्रमाण कां घ्यावें अशी जी येथें शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे

४ ‘ ही रज्जु आहे, सर्प नव्हे ’ अशा नुसत्या लोकांच्या सांगण्यावरून (ऐतिह्यावरून) ‘ ती रज्जु आहे ’ अशाविषयीं एकाद्या मनुष्याची जितक्या लवकर खात्री होते त्यापेक्षां ‘ ज्याअर्थी येथें कांहींच हालचाल होत असलेली दिसत नाहीं, त्याअर्थी हा सर्प नव्हे रज्जूच आहे ’ ह्या तर्कावरून ‘ ती रज्जु आहे ’ अशाविषयीं त्याची ज्यास्त लवकर खात्री होईल म्हणून अनुभवाला श्रुति दूर आहे आणि युक्ति जवळ आहे असें येथें म्हटलें आहे

५ कारण ‘ मी ब्रह्म आहें ’ असा प्रत्यक्ष अनुभव आला तरच अज्ञान नष्ट होतें आणि मोक्ष प्राप्त होतो ब्रह्म म्हणून एक वस्तु आहे अशा सामान्य ज्ञानानें कांहीं एक प्राप्त होत नाहीं

६ जरी ब्रह्माच्या सामान्य ज्ञानाचें पुण्यप्राप्ति वगैरे फल आहे असें मानतां येईल, तरी तें फल अदृष्ट (न दिसणारें) असल्यामुळें त्या ज्ञानाचें तें फल आहे असें शास्त्रकार मानीत नाहींत कारण ज्या ठिकाणीं दृष्ट फल संभवतें त्या ठिकाणीं अदृष्ट फलाची कल्पना करणें बरोबर नाहीं आतां जर येथें अदृष्ट फलाची कल्पना करतां आली असती, तर मात्र सामान्य ज्ञानानेंच कार्य होत असल्यामुळें अनुभवाची जरूर लागली नसती, आणि मग तर्काचीही जरूर राहिली नसती, कारण सामान्य ज्ञान हें श्रुतीवरूनही होणारें आहे तात्पर्य, येथें दृष्ट फल संभवत असल्यामुळें तेंच मानिलें आहे, आणि त्या दृष्ट फलाकरितां ब्रह्माचा अनुभव असला पाहिजे, म्हणून अनुभवाला जवळ अशी युक्ति घेतलीच पाहिजे असें सिद्ध झालें

७ युक्तिपूर्वक चिंतन

(पूर्वपक्षः-) ' चेतन ब्रह्म जगाचें निमित्तकारण असून उपादानकारण आहे ' असें जें तुम्हीं म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कशावरून ? या कार्याचें उपादानकारणाहून भिन्न स्वरूप आहे म्हणून. ' ब्रह्माचें कार्य ' या रूपानें संमत असलेल्या या जगाचें स्वरूप ब्रह्माच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे; म्हणजे हें जग अचेतन आणि अशुद्ध आहे असें दृष्टीस पडतें. तसेंच, ब्रह्माचें स्वरूप जगाच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे म्हणजे ब्रह्म चेतन आणि शुद्ध आहे असें श्रुतीवरून समजतें. आतां दोन वस्तूंचीं स्वरूपें भिन्न असतांना त्यांमध्यें एक उपादानकारण व एक कार्य असा भाव म्हणजे संबंध असलेला आढळून येत नाहीं. उदाहरणार्थः— रुचक[8] वगैरे कार्यांचें मृत्तिका हें उपादानकारण होत नाहीं. तसेंच शराव[9] वगैरे (कार्यां-)चें सुवर्ण हें उपादानकारण होत नाहीं. मृत्तिका हें ज्याचें स्वरूप आहे अशीं कार्यें मृत्तिकेपासूनच तयार केलीं जातात. तसेंच सुवर्ण हें ज्यांचें स्वरूप आहे अशीं कार्यें सुवर्णापासूनच तयार केलीं जातात. त्याप्रमाणेंच हें अचेतन आणि सुखदुःखमोहात्मक जग देखील अचेतन आणि सुखदुःखमोहात्मक अशाच उपादानकारणाचें कार्य होऊं शकतें; त्याहून भिन्न स्वरूपाचें जें ब्रह्म त्याचें कार्य होऊं शकत नाहीं. ह्या जगाचें स्वरूप ब्रह्माच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे ही गोष्ट तें जग अशुद्ध आणि अचेतन असें दिसत असल्यावरून समजावी. हें जग अशुद्ध आहे; कारण तें सुखदुःखमोहात्मक[10] असल्यामुळें प्रीति, संताप, विषाद[11] वगैरे[12] (विकारां)-[13]चें कारण आहे. शिवाय, त्याच्यामध्यें स्वर्ग नरक वगैरे अनेक उच्चनीच प्रतीचे लोक आहेत[14]. तसेंच हें जग अचेतनही आहे; कारण तें

---

८ सुवर्णाचें पान.

९ मृत्तिकेचा थाळा.

१० जगामध्यें ज्या वस्तूपासून एखाद्या मनुष्याच्या अंतःकरणांत प्रीति उत्पन्न होते ती वस्तू त्या मनुष्याच्या दृष्टीनें सुखात्मक होय; ज्या वस्तूपासून संताप उत्पन्न होतो ती वस्तू दुःखात्मक होय; आणि ज्या वस्तूपासून भ्रम उत्पन्न होतो ती वस्तु मोहात्मक होय. अशा रीतीनें जग हें सुखदुःख-मोहात्मक आहे.

११ भ्रम.

१२. ' वगैरे ' शब्दानें ' द्वेष ' घ्यावा.

१३ ' वगैरे ' शब्दानें ' मृत्युलोक ' घ्यावा.

१४ आणि जी वस्तु शुद्ध आहे तिच्यापासून कोणत्याही प्रकारचा विकार उत्पन्न होत नसतो. आणि तिच्यामध्यें उच्चनीच प्रतीचे लोकही नसतात. उदा०—ब्रह्म ही वस्तु घ्या. तिच्यापासून कोणत्याही प्रकारचा विकार उत्पन्न होत नाहीं आणि तिच्यामध्यें उच्चनीच प्रतीचे लोकही नाहींत. तेव्हां ज्याअर्थी जगापासून विकार उत्पन्न होतात, आणि त्या जगामध्यें उच्चनीच प्रतीचे लोक आहेत त्याअर्थी जग हें अशुद्ध आहे असें सिद्ध होतें.

शरीर इंद्रियें वगैरे रूपांनीं चेतनाच्या उपयोगीं पडतें असें दिसतें. आणि जर दोन वस्तू बरोबरीच्या असल्या तर त्यांच्यामध्यें एक उपकार्य आणि दुसरी उपकारक असा भाव असूं शकत नाहीं. उदाहरणार्थ, दोन दिवे एकमेकांवर उपकार करीत नाहींत.[15] शंकाः—साधनभूत जग चेतन जरी असलें तरी देखील तें स्वामिभृत्यन्यायानें[16] भोक्ता (जो जीव) त्यावर उपकार करील. (पूर्वपक्षाचें) उत्तरः— तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण स्वामिभृत्यांच्या उदाहरणांत देखील जो (भृत्याचा शरीर इंद्रियें वगैरे) अचेतन भाग आहे तोच चेतन (अशा स्वामी-) वर उपकार करतो. कारण एका चेतनानें स्वीकारलेला जो बुद्धि वगैरे अचेतन भाग तोच दुसऱ्या चेतनावर उपकार करतो. स्वतः एक चेतन दुसऱ्या चेतनावर उपकारही करीत नाहीं; किंवा त्याला अपकारही करीत नाहीं. कारण चेतन हे अतिशयरहित[17] आहेत, व त्यांना कर्तृत्व नाहीं असें सांख्यांचें मत आहे. तेव्हां यावरूनं[18] शरीर इंद्रियें वगैरे (जग) अचेतन आहे असें सिद्ध झालें. शिवाय काष्ठ[19] लोष्ट[20] वगैरे वस्तू चेतन आहेत अशाविषयीं कांहीं प्रमाण नाहीं.[21] शिवाय कांहीं वस्तू चेतन आणि कांहीं वस्तू अचेतन असा हा विभाग जगामध्यें प्रसिद्ध आहे.[22] तेव्हां (एकंदरींत) या जगाचें स्वरूप ब्रह्माच्या स्वरूपाहून विजातीय असल्यामुळें त्या जगाचें ब्रह्म हें उपादान कारण होऊं शकत नाहीं.

आतां येथें कोणी अशी शंका करतोः—जगाचें उपादानकारण चेतन आहे असें श्रुतीनें सांगितलें आहे; त्यावरून ' सर्व जग चेतनच आहे ' असें मी अनुमान करतों.

---

१५ तेव्हां ज्याअर्थीं शरीर इंद्रियें वगैरे जगाचा चेतन अशा जीवात्म्याला उपयोग होतो, त्याअर्थीं जग हें अचेतन आहे असें सिद्ध होतें.

१६ मालक आणि त्याचा चाकर हे दोघेही जरी चेतन आहेत तरी त्यांच्यामध्यें चाकर हा मालकाच्या उपयोगीं पडतो. याला ' स्वामिभृत्यन्याय ' म्हणतात.

१७ कोणत्याही प्रकारच्या धर्मानें रहित असे आहेत. म्हणूनच त्यांना दुसऱ्यावर उपकार किंवा अपकार करतां येत नाहीं. कारण एखाद्याला दुसऱ्यावर जो उपकार किंवा अपकार करतां येतो तो त्याला आपल्या कोणत्या तरी धर्माच्या योगानेंच करतां येतो असा नियम आहे. उदा०—सूर्य हा आपल्या ' प्रकाशकत्व ' या धर्मानें मनुष्यावर उपकार करतो आणि ' संतापकत्व ' या धर्मानें अपकार करतो.

१८ उपकार्यापेक्षां उपकारकाचें स्वरूप भिन्न असतें या सिद्ध झालेल्या नियमावरून.

१९ लांकूड.

२० मातीचें ढेंकूळ.

२१ कारण तसा अनुभव मुळींच येत नाहीं.

२२ आणि जर काष्ठ लोष्ट-वगैरे सुद्धां चेतन मानिल्या तर हा विभाग नाहींसा होईल.

'कारण उपादानकारणाचें स्वरूप कार्याला प्राप्त होतें' असा अनुभव आहे. आता जगातील काहीं वस्तूंचे ठिकाणीं[23] चैतन्य उपलब्ध होत नाहीं याचें कारण 'त्या वस्तू (ब्रह्माचा) एक विशेष प्रकारचा परिणाम होत' हें होय. ज्याप्रमाणें आत्म्याना चैतन्य आहे याविषयीं काहीं, संशय नसूनही तें त्यांचें चैतन्य निद्रा मूर्छा वगैरे अवस्थामध्यें उपलब्ध होत नाहीं त्याप्रमाणेंच काष्ठ लोष्ट वगैरे वस्तूचें देखील चैतन्य उपलब्ध होत नाहीं. तेव्हा 'आत्म्याचें चैतन्य उपलब्ध होतें, व जगाचें चैतन्य उपलब्ध होत नाहीं; तसेंच आत्म्याना रूप वगैरे गुण काहीं नाहींत, व जगाला रूप वगैरे सर्व गुण आहेत' असा हा दोन प्रकारचा आत्मे आणि जग यामध्यें भेद आहे. या भेदामुळेंच आत्मे आणि जग हे जरी सारखेच चेतन आहेत तरी त्याच्यामध्यें एक कामगार आणि एक नोकर असा भाव संभवण्याला काहीं विरोध येत नाहीं. ज्याप्रमाणें मास, सूंप[24], ओदनें[25] वगैरे पदार्थ जरी सारखेच पार्थिव आहेत, तरी त्या प्रत्येकामध्यें काहीं एक प्रकारचा विशेष असल्यामुळें ते परस्परावर उपकार करतात, त्याप्रमाणें येथेंही जग आत्म्यावर उपकार करील. याच भेदामुळें काहीं वस्तू चेतन व काहीं अचेतन असा जो विभाग जगामध्यें प्रसिद्ध आहे त्यालाही बाध येत नाहीं.

(या शंकेरर पूर्वपक्ष्याचें उत्तर –) तुझें म्हणणें कबूल केलें तरी 'एक चेतन आणि एक अचेतन' असा जो ब्रह्म आणि जग यामध्यें एक भेद आहे त्याचाच तेवढा कसा तरी परिहार होऊं शकेल. पण 'एक शुद्ध आणि एक अशुद्ध' असा जो ब्रह्म आणि जग यामध्यें दुसरा भेद आहे त्याचा परिहार मुळींच होत नाहीं. आणि खरोखर रीतीनें पाहिलें तर पहिल्या भेदाचाही परिहार होऊ शकत नाहीं. म्हणून सूत्रकार म्हणतात —(जगाचें) तसलेंच (रूप) आहे असें शब्दावरून (समजतें). जगातील सर्व वस्तू चेतन आहेत ही गोष्ट व्यवहारावरून मुळींच कळण्यासारखी नाहीं. त्या सर्व वस्तूचें उपादानकारण चेतन आहे असें श्रुतीनें सांगितल्यावरून श्रुतीवरच भिस्त ठेवून या गोष्टीचें अनुमान केलें आहे. पण त्या अनुमानाला श्रुतीनेंच बाध आणिला आहे. कारण (जगाचें) तसलें रूप आहे असें श्रुतीवरूनही समजतें. 'तसलें' म्हणजे 'उपादानकारणाच्या स्वरूपाहून भिन्न स्वरूपाचें' असा सूत्रकारांचा

२३ काष्ठलोष्टवगैरे ठिकाणीं

२४. वरण.

२५. भात.

अभिप्राय होय. श्रुतीनेंच ' (तें ब्रह्म) विज्ञान[२६] आणि अविज्ञान[२७] (झालें)' (तै. २।६) या वाक्यांत जगाचा एक भाग अचेतन आहे असें सांगितलें आहे. त्यावरून ब्रह्माच्या चेतन स्वरूपाहून जगाचें अचेतन स्वरूप भिन्न आहे असें ती सुचविते. (४)

शंका:—अचेतन अशा रूपानें संमत असलेलीं जीं महाभूतें आणि इंद्रियें त्यांचा चेतन अशा रूपानेंही निर्देश केलेला श्रुतीमध्यें क्वचित् स्थळीं आढळतो. उदा०—' मृत्तिका बोलली ', ' उदकें बोललीं ' (श. प. ब्रा. ६।१।३।२।४); ' त्या तेजानें ईक्षण केलें ' (छां. ६।२।३-४) इत्यादि वाक्यांत महाभूतांना चेतनत्व धर्म लावलेला आढळतो[१]. त्याप्रमाणेंच ' ते हे प्राण[२] आपल्यामध्यें श्रेष्ठ कोण याबद्दल भांडत ब्रह्माकडे गेले ' बृ. (६।१।७); ' ते (देव) वाणीला बोलले:—तूं आमच्या करितां गा ' (बृ. १।३।२) इत्यादि वाक्यांत इंद्रियांना देखील चेतनत्व धर्म लावलेला आढळतो. या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात:—

अभिमानिव्यपदेशस्तु विशेषानुगतिभ्याम् ॥ ५ ॥

५ परंतु विशेष आणि संबंध यांवरून (हा) अभिमानी (देवतां-)चा निर्देश आहे. (३)

(सूत्रांतील) ' परंतु ' शब्द शंकेचें निवारण करतो. ' मृत्तिका बोलली ' इत्यादि श्रुतींवरून ' महाभूतें आणि इंद्रियें हीं चेतन असावीं ' अशीं शंका घेऊं नये. कारण हा अभिमानी (देवतां-) चा निर्देश आहे. चेतन पुरुषांनीं करण्याला योग्य असे जे ' बोलणें ' ' भांडणें ' वगैरे व्यवहार त्यांच्या संबंधानें मृत्तिका वगैरे (महाभूतां-) च्या अभिमानी व वाणी वगैरे (इंद्रियां-) च्या अभिमानी ज्या चेतन देवता त्यांचाच निर्देश श्रुतीनें केला आहे; केवळ महाभूतें आणि इंद्रियें यांचा निर्देश केला नाहीं. कशावरून ? विशेष आणि संबंध यांवरून. भोक्ते (जीव) चेतन आहेत, आणि महाभूतें व इंद्रियें अचेतन आहेत, असा हा भेदरूपी विशेष मागें सांगितलाच आहे. जर सर्वच पदार्थ चेतन असतील, तर हा विशेष

---

२६. चेतन.

२७. अचेतन.

१. ज्या अर्थी ' बोलणें, ईक्षण करणें ' ह्या क्रिया अचेतनाच्या हातून होत नाहींत, त्याअर्थी मृत्तिका, उदक, तेज वगैरे महाभूतें चेतन आहेत असें सिद्ध होतें.

२. येथें ' प्राण ' शब्दाचा अर्थ ' प्राण आणि सर्व इंद्रियें ' असा आहे.

३. अभिमानी देवतांनीं रहित.

संभवणार नाहीं. शिवाय कौषीतकि-शाखेचे लोक प्राणांच्या संवादामध्यें 'केवळ इंद्रियें विवक्षित असावीं' अशी शंका येईल, ती दूर करण्याकरितां व 'त्या इंद्रियांच्या अभिमानी ज्या चेतन देवता त्यांचें ग्रहण करावें' हें दाखविण्याकरितां (इंद्रियांना) 'देवता' हें स्पष्ट विशेषण देतात. उदा०— 'ह्या देवता आपल्यांत श्रेष्ठ कोण यावद्दल भांडत (ब्रह्मदेवाकडे गेल्या)' (कौ. २।१४); "त्या ह्या सर्व देवता 'प्राण श्रेष्ठ आहे' असें जाणून (प्राणाच्या स्वाधीन झाल्या)" (कौ. २।१४). तसेंच मंत्र, अर्थवाद, इतिहास, पुराणें वगैरेंवरून 'अभिमानी ज्या चेतन देवता त्यांचा सर्व (महाभूतें आणि इंद्रियें यांच्या) ठिकाणीं संबंध आहे' असें समजतें. उदा०— 'अग्नीनें वाणी होऊन मुखामध्यें प्रवेश केला' (ऐ. आ. २।४।२।४) इत्यादि श्रुती 'त्या त्या इंद्रियांवर अनुग्रह करणाऱ्या देवतांचा त्या त्या इंद्रियांशीं संबंध आहे' असें दाखवितात. 'तसेंच ते प्राण आपला पिता जो ब्रह्मदेव त्याप्रत येऊन म्हणाले' (छां. ५।१।७) इत्यादि जो प्राणसंवादाचा वाक्यशेष आहे, त्यामध्यें "आपल्यामध्यें श्रेष्ठ कोण आहे या गोष्टीचा निर्णय करण्याकरितां प्राण ब्रह्मदेवाकडे गेले, नंतर त्याच्या सांगण्यावरून प्रत्येकानें कांहीं वेळ शरीर सोडलें; अशा रीतीनें अन्वयव्यतिरेकांवरून 'प्राणच श्रेष्ठ आहे,' असा त्यांनीं निर्णय केला" असें एके ठिकाणीं सांगितलें आहे. 'नंतर सर्वांनीं प्राणाला करभार दिला' (बृ. ६।१।१३) असें दुसऱ्या ठिकाणीं सांगि-

४. ह्यावरून भूतें, इंद्रियें वगैरे वस्तू अचेतन आहेत असें मानावें लागतें. आणि असें मानलें म्हणजे वरील श्रुतीमध्यें केवल भूताचा आणि इंद्रियाचा निर्देश केला नाहीं असें अर्थातच सिद्ध होतें. कारण अचेतनाच्या बाबतींत 'बोलणें, भांडणें' वगैरे व्यवहार संभवत नाहींत.

५. येथून सूत्रांतील 'विशेष' शब्दाचा दुसरा अर्थ भाष्यकार करतात.

६. ह्या विशेषणावरून प्रकृत श्रुतीमध्येंही 'मृत्तिका' वगैरे शब्दांनीं त्यांच्या अभिमानी देवताच घेतल्या पाहिजेत असें सिद्ध होतें.

७. तेव्हां अर्थातच 'बोलणें, भांडणें' वगैरे व्यवहार त्या देवतांचे आहेत असें सिद्ध होतें. कारण केवल अचेतनाला ते व्यवहार करता येणार नाहींत.

८. जरी एका इंद्रियानें शरीर सोडलें तरी तेवढ्या इंद्रियाचा मात्र व्यवहार बंद झाला पण बाकीचे सर्व व्यवहार सुरूच होते; याप्रमाणें दुसऱ्या कोणत्याही इंद्रियानें शरीर सोडलें तरी शरीराचे बाकीचे सर्व व्यवहार बंद झाले नाहींत, पण जेव्हां प्राण शरीर सोडूं लागला तेव्हां मात्र बाकीचीं सर्व इंद्रियें असूनही शरीराचे सर्व व्यवहार बंद होऊं लागले; आणि उलट इंद्रियें व्याकुल होऊं लागलीं या रीतीनें.

९. प्राण असला म्हणजे शरीराचे सर्व व्यवहार होतात हा 'अन्वय' होय. आणि प्राण नसला म्हणजे शरीराचे सर्व व्यवहार होत नाहींत हा 'व्यतिरेक' होय.

१०. 'करभार देणें' हें दुसऱ्याचें श्रेष्ठत्व कबूल करण्याचें चिन्ह आहे.

तर्हे आहे. आतां या वाक्यांत आपण जे व्यवहार करतों तसल्याच व्यवहाराचा प्राणांशीं संबंध सांगितला आहे; त्यावरून ' हा अभिमानी देवतांचा निर्देश होय ' हीच गोष्ट दृढ होते. ' त्या तेजानें ईक्षण केलें ' या वाक्यांतही आपल्या कार्यांशीं ' अभिमानी ' या नात्यानें संबंध असलेली जी सर्वांहून वरिष्ठ देवता[११] तिचेंच ईक्षण सांगितलें आहे असें समजावें. तेव्हां यावरून जगाचें स्वरूप ब्रह्माच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे, व स्वरूप भिन्न असल्यामुळें त्या जगाचें ब्रह्म हें उपादानकारण होऊं शकत नाहीं असें सिद्ध झालें. (५)

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

दृश्यते तु ॥ ६ ॥

६ परंतु (एका वस्तूपासून विजातीय अशा दुसऱ्या वस्तूची उत्पत्ति) आढळून येते. (३)

(सूत्रांतील) ' परंतु ' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निवारण करतो. जगाचें स्वरूप ब्रह्माच्या स्वरूपाहून भिन्न असल्यामुळें ब्रह्म जगाचें उपादानकारण होऊं शकत नाहीं असें जें तूं म्हटलें आहेस तें (बरोबर नाहीं. कारण ' एका वस्तूपासून विजातीय अशी दुसरी वस्तू उत्पन्न होत नाहीं ' असा कांहीं) सार्वत्रिक नियम नाहीं उदा०— चेतन अशा रूपानें प्रसिद्ध असलेल्या ज्या पुरुष वगैरे वस्तू त्यांपासून केंस नखें वगैरे[१] भिन्न स्वरूपाच्या वस्तू उत्पन्न झालेल्या जगांत दृष्टीस पडतात; तसेंच अचेतन अशा रूपानें प्रसिद्ध असलेल्या ज्या शेण वगैरे वस्तू त्यांपासून देखील विंचू वगैरे भिन्न स्वरूपाच्या वस्तू उत्पन्न झालेल्या जगांत दृष्टीस पडतात. शंका:—पुरुष वगैरेंचीं जीं अचेतन शरीरें तींच केंस, नखें, [२]वगैरे अचेतन वस्तूंचीं खरोखर कारणें आहेत; तसेंच विंचू वगैरेंचीं जीं अचेतन शरीरें तींच शेण वगैरे अचेतन वस्तूंचीं खरोखर कार्यें आहेत. उत्तर:— असें मानलें तरी देखील कांहीं अचेतन वस्तू चेतनाचे आश्रय आहेत[३] व कांहीं

---

११. परब्रह्म-रूप देवता.

१ ' वगैरे ' शब्दानें दांत घ्यावेत.

२ तात्पर्य, ह्या वर दिलेल्या उदाहरणांमध्यें देखील एका वस्तूपासून विजातीय अशी दुसरी वस्तू उत्पन्न झालेली दिसत नाहीं असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

३ शरीराच्या कोणत्याही भागाला चिमटा घेतला असतां तत्काळ जीवाला दुःख होतें म्हणून शरीर हें चेतन अशा जीवात्म्याचें आश्रय होय.

नाहीं[4] असा कार्य[5] आणि कारण[6] याच्या स्वरूपामध्यें भेद आहेच[7]. शिवाय पुरुष वगैरेंच्या शरीरांना केंस, नखें वगैरेंच्या अवस्था प्राप्त होताना, तसेंच शेण वगैरेंना विंचू वगैरेंच्या अवस्था प्राप्त होताना, शरीराचे व शेण वगैरेंचे रंग (परिमाणें) वगैरे धर्म बदलतात. तेव्हा यामुळेंही कार्यकारणाच्या स्वरूपामध्यें मोठाच भेद झालेला आहे. शिवाय जर 'कार्यकारणामध्यें अत्यत सादृश्य असलें पाहिजे' असें म्हणशील[8], तर कार्यकारणभाव मुळींच नष्ट होईल[9]. आता पुरुष वगैरेंच्या शरीराचा 'पार्थिवत्व' हा एक धर्म निदान केंस, नखें वगैरेंच्या ठिकाणीं असलेला आढळतो, तसेंच शेण वगैरेंचा 'पार्थिवत्व' हा एक धर्म निदान विंचू वगैरेंच्या ठिकाणीं असलेला आढळतो[10] असें म्हणशील तर ब्रह्माचाही 'सत्ता' नामक एक धर्म निदान आकाश वगैरेंच्या ठिकाणीं असलेला आढळतोच[11].

शिवाय 'ब्रह्म आणि जग याच्या स्वरूपामध्यें भेद आहे' हा मुद्दा धरून 'ब्रह्म जगाचें उपादानकारण आहे' या मतावर तू आक्षेप आणतोस. पण तुला आम्ही असें विचारतों कीं, स्वरूपभेदाचा तू काय अर्थ करतोस ? (१) 'ब्रह्माचे सगळे धर्म जगाचे ठिकाणीं नाहींत असा स्वरूपभेदाचा अर्थ करतोस ? किंवा (२) 'कोणताही एखादा ब्रह्माचा धर्म जगाचे ठिकाणीं नाहीं' असा अर्थ करतोस ? किंवा (३) 'ब्रह्माचा चैतन्यरूप धर्म जगाचे ठिकाणीं नाहीं' असा अर्थ करतोस ? पहिला पक्ष मानलास तर सबध कार्यकारणभाव जगातून नाहींसा होईल. कारण दोन वस्तूमध्यें काहीं कमीज्यास्तपणा असल्यावाचून त्या वस्तूमध्यें कार्यकारणभाव सभवत नाहीं. दुसरा पक्ष तर मुळींच सिद्ध होत नाहीं. कारण 'ब्रह्माचा सत्तानामक धर्म आकाश वगैरेंच्या ठिकाणीं असलेला

---

४ केंस, नखें वगैरेंना काहीं केलें तरी त्यामुळें जीवाला बिलकूल दु:ख होत नाहीं, म्हणून केंस, नखें वगैरे वस्तू चेतन अशा जीवात्म्याच्या आश्रय नव्हेत

५ केंस, नखें वगैरे

६ शरीर.

७ तात्पर्य–केंस, नखें, वगैरे वस्तू जरी 'अचेतनत्व' या धर्मांत शरीरापेक्षा विजातीय नसल्या, तरी 'चेतनाचा आश्रय न होणें' या धर्मांत त्या विजातीय आहेतच. तेव्हा एका वस्तूपासून विजातीय अशी दुसरी वस्तू उत्पन्न झालेली जगामध्यें दृष्टोत्पत्तीस येते असा सिद्धान्ताचा अभिप्राय आहे.

८ 'सर्व धर्म सारखे असण'.

९ दोन वस्तूचे सर्व धर्म सारखे असले तर त्या दोन वस्तू एकच होतील, दोन होणार नाहींत. त्यामुळें त्याच्यामध्यें कार्यकारणभाव असू शकणार नाहीं कारण, कार्यकारणभावाला दोन वस्तूची जरूर आहे

१० ते हा तेथें कार्यकारणभाव मानण्यास काहीं हरकत नाहीं

११ तेव्हां तेथें कार्यकारणभाव का मानीत नाहींस ?

आढळतो' असें वर सांगितलेंच आहे. तिसरा पक्ष मानण्याला ज्या दृष्टांताची जरूर आहे तो मिळत नाहीं. 'अमुक एक वस्तु चैतन्यानें युक्त नसून तिचें ब्रह्म हें उपादान-कारण नाहीं' अशा एकाही वस्तूचा दृष्टांत ब्रह्मवाद्याच्या उलट तुला आणितां येणार नाहीं. कारण 'जगांतील सर्व वस्तूंचें ब्रह्म हें उपादानकारण आहे' असें ब्रह्मवाद्याचें मत आहे. शिवाय 'तुझें म्हणणें श्रुतीच्या विरुद्ध आहे' हें तर प्रसिद्धच आहे. कारण 'चेतन असें ब्रह्म जगाचें उपादानकारण असून निमित्तकारण आहे' हेंच श्रुतीचें तात्पर्य आहे असें आम्हीं मागें सिद्ध केलें आहे. आतां 'ब्रह्म ही सिद्ध वस्तु असल्यामुळें ब्रह्माचे ठिकाणीं इतर प्रमाणें संभवतात' असें जें तूं म्हटलें आहेस तें देखील केवळ मनोराज्य होय. कारण ब्रह्माला रूप वगैरे[१२] कांहीं नसल्यामुळें तें प्रत्यक्षाचा विषय नाहीं[१३]. तसेंच हेतु वगैरे[१४] कांहीं नसल्यामुळें तें अनुमानादिकांचेंही[१५] विषय नाहीं[१६]. धर्माप्रमाणें केवळ श्रुतीवरूनच त्याचें ज्ञान होण्याजोगें आहे. हीच गोष्ट श्रुतीनेंही सांगितली आहे. उदा०— 'हें ज्ञान युक्तीच्या साहाय्यानें प्राप्त करून घेण्याजोगें नाहीं. पण हे लाडक्या ! या ज्ञानाचा दुसऱ्यानेंच उपदेश केला म्हणजे त्यापासून साक्षात्कार प्राप्त होतो' (का० १।२।९). तसेंच (ही 'विविध सृष्टि कोठून उत्पन्न झाली हें) साक्षात् कोण जाणतो ! किंवा हें कोण सांगेल !' (ऋ. सं. १।३०।६); 'ही विविध सृष्टि कोठून उत्पन्न झाली (हें कोण जाणील !)' (ऋ. सं. १।३०।६) या दोन ऋचांमध्ये 'सिद्धि मिळविलेल्या देवांना देखील जगाचें कारण कोणतें हें कळत नाहीं' असें दाखविलें आहे. अशाच अर्थाच्या पुढील स्मृतीही आहेतः— 'जे पदार्थ अचिंत्य आहेत त्यांच्या ठिकाणीं युक्तीचा उपयोग करूं नये'. तसेंच 'हा (आत्मा) अव्यक्त आहे;

---

१२. 'वगैरे' शब्दानें रस, गंध, स्पर्श, शब्द इत्यादि गुण घ्यावे.

१३. म्हणजे ब्रह्माचें कोणत्याही इंद्रियाच्या योगानें ज्ञान होत नाहीं.

१४. 'वगैरे' शब्दानें सादृश्य घ्यावें.

१५. 'आदि' शब्दानें उपमान घ्यावें.

१६. पर्वत वगैरे ठिकाणीं धूम पाहिला असता जें अग्नीचें अनुमान होतें त्याला 'धूम' हा हेतु आहे. पण ब्रह्माचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसल्यामुळें त्याच्या ज्ञानाला अमुक हेतु आहे असें समजत नाहीं. त्यामुळें ब्रह्माविषयीं अनुमान-प्रमाण संभवत नाहीं. तसेंच ब्रह्माविषयीं उपमान-प्रमाणही संभवत नाहीं. कारण उपमान-प्रमाणाला सादृश्याची जरूर आहे. परंतु ब्रह्माचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसल्यामुळें त्याचें अमक्याशीं सादृश्य आहे असें समजत नाहीं.

१७. कारण श्रुतीमधील 'कोण जाणतो !' इत्यादि शब्दावरून ही गोष्ट कोणालाच समजत नाहीं असें अर्थातच सिद्ध होतें.

१८ अस्पष्ट.

अचिंत्य[19] आहे, अविकारी[20] आहे'. तसेंच 'देवगणांना माझी उत्पत्ति माहीत नाहीं; तशीच महर्षींना-(ही माहीत नाहीं). मी सर्व प्रकारानें देवांचें आणि महर्षींचें आदिकारण आहें' (भ. गी. १०।२). आतां 'श्रुतीनें (आत्म्याचें) श्रवण सांगून निराळें मनन सांगितलें आहे यावरून युक्तीचा देखील अंगीकार करावा असें श्रुतीच सांगते' असें जें तूं म्हटलें आहेस; त्यावर आमचें उत्तरः—'निराळें मनन सांगितलें आहे' या सबबीवर स्वतंत्र युक्तीला श्रुतीमध्यें थारा मिळणें शक्य नाहीं; तर श्रुतीला अनुकूल अशीच युक्ति साक्षात्काराला उपयोगी असल्यामुळें ग्राह्य अशा रूपानें श्रुतीनें सांगितली आहे. उदा०— पुढील युक्ती ग्राह्य आहेतः १— स्वप्नावस्था व जागृतावस्था यांचा परस्पर व्यभिचार आहे; म्हणून आत्म्याचा त्या दोन्ही अवस्थांशीं संबंध नाहीं[21]. २ सुषुप्त्यवस्थेमध्यें जीव प्रपंचाचा त्याग करून सद्रूप आत्म्याशीं एक होतो म्हणून जीव हा प्रपंचरहित असा सद्रूप आत्माच आहे[22]. ३ हा प्रपंच ब्रह्मापासून उत्पन्न झाला आहे म्हणून 'कार्य हें कारणाहून भिन्न नसतें' या न्यायानें हा प्रपंच ब्रह्माहून भिन्न नाहीं[23], इत्यादि. स्वतंत्र युक्ति निरुपयोगी आहे असें या पादाच्या अकराव्या सूत्रांत सूत्रकार देखील दाखवितील. आतां जो शंकाकार जगाचें कारण चेतन आहे असें श्रुतींत सांगितल्यावरूनच सर्व जग चेतन आहे असें अनुमान करतो, त्याला 'तें विज्ञान आणि अविज्ञान झालें'. ही जी चेतन आणि अचेतन यांचा भेद सांगणारी श्रुति ती चेतन आणि अचेतन शब्दांचा 'ज्याचें

---

१९ ज्याचें युक्ति-पूर्वक चिंतन करता येत नाहीं असा.

२० विकाररहित.

२१ कारण जर आत्म्याचा त्या अवस्थाशीं संबंध असेल म्हणजे आत्म्याला जर त्या अवस्था स्वाभाविक असतील तर ज्याप्रमाणें अग्नीला नेहमीं उष्णता असते त्याप्रमाणें आत्म्यालाही त्या अवस्था नेहमीं असल्या पाहिजेत. पण ज्याअर्थी त्या अवस्थापैकीं एक अवस्था आत्म्याला असली कीं दुसरी नसते, त्याअर्थी आत्म्याला त्या अवस्था स्वाभाविक नव्हेत असा तर्क होतो. आता हा तर्क ब्रह्मसाक्षात्काराला उपयोगी आहे. तो असाः– आत्मा हा अवस्थांनीं युक्त आहे ही गोष्ट खोटी असल्यामुळें ती गोष्ट जोंपर्यंत आपल्या मनात आहे तोंपर्यंत आपल्याला खऱ्या वस्तूचें म्हणजे उपाधि-रहित आत्म्याचें ज्ञान होत नाहीं. कारण जोंपर्यंत सर्पाचा भ्रम असतो तोंपर्यंत रज्जूचें खरें ज्ञान होत नाहीं.

२२ कारण जर प्रपंच हा स्वाभाविक असेल, तर त्याचा आत्म्याला त्याग करतां येणार नाहीं. तेव्हा ज्याअर्थी प्रपंचाचा निद्रावस्थेमध्यें त्याग होतो, त्याअर्थी तो स्वाभाविक नव्हे असा तर्क होतो. ह्या तर्काचाही पूर्वीच्या तर्काप्रमाणें ब्रह्म-साक्षात्काराला उपयोग आहे असें जाणावें.

२३ जोंपर्यंत प्रपंच हा ब्रह्माहून भिन्न आहे असें ज्ञान आहे, तोंपर्यंत 'ब्रह्म एक आहे' असें ज्ञान होणार नाहीं; म्हणून 'ब्रह्म हें अद्वितीय आहे' असें समजण्याला हा तर्क उपयोगी आहे.

चैतन्य उपलब्ध आहे तें व ज्याचें चैतन्य उपलब्ध नाहीं तें' असा अनुक्रमें अर्थ करून लावितां येईल. पण आमच्या पूर्वपक्ष्यालों तर ही श्रुति मुळींच लागणार नाहीं. कारण 'तें विज्ञान आणि अविज्ञान झालें' (तै. २।६) या श्रुतीमध्यें आदिकारण (ब्रह्मच) 'सर्व जगाचा आत्मा' या रूपानें स्थित आहे असें सांगितलें आहे. तेव्हां ज्याप्रमाणें स्वरूप-भेदामुळें चेतन वस्तूला अचेतनाची स्थिति प्राप्त होत नाहीं (असा आमचे मतावर सांख्यानें आक्षेप आणला आहे), त्याप्रमाणें (स्वरूपभेदामुळेंच) अचेतनालाही चेतनाची स्थिति प्राप्त होऊं शकत नाहीं (असा त्याचे मतावरही आक्षेप येत आहे). परंतु खरोखर दृष्टीनें 'कार्य आणि कारण यांमध्यें स्वरूपभेद नसतो' या विधानाचें आम्हीं वर खंडन केलें असल्यामुळें श्रुतीला अनुसरून (अचेतन जगाचें) चेतन (ब्रह्मच) कारण आहे असें मानावें. (६)

असदिति चेन्न प्रतिषेधमात्रत्वात् ॥ ७ ॥

७ (उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य) असत् होतें असें म्हणशील तर नाहीं. कारण हा केवळ प्रतिषेध आहे. (३)

जर 'चेतन, शुद्ध, आणि शब्द वगैरे गुणांनीं रहित असें ब्रह्म त्याच्या उलट स्वभावाच्या म्हणजे अचेतन, अशुद्ध, आणि शब्द वगैरे गुणांनीं युक्त अशा (जगरूपी) कार्याचें कारण आहे' असें मानाल तर 'हें (जगरूपी) कार्य उत्पत्तीच्या पूर्वी असत् होतें' असें तुम्हांला मानावें लागेल. आणि असें मानणें तर 'उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य सत् होतें' असें मानणाऱ्या तुम्हांला अनिष्ट आहे. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— हा दोष आमचेवर येत नाहीं. कारण हा केवळ प्रतिषेध आहे. (उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य सत् नव्हतें असा) प्रतिषेध मात्र तूं करतोस; परंतु या प्रतिषेधाला प्रतिषेध्य नाहीं. या प्रतिषेधामुळें उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याचें सत्त्व प्रतिषिद्ध होऊं शकत नाहीं, कां ? कारण ज्याप्रमाणें हें कार्य हल्लींही कारणरूपानें सत् आहे त्याप्रमाणें उत्पत्तीच्या पूर्वीही तें कारणरूपानें सतच होतें असें समजतें. कारण 'हल्लीं देखील कार्याला कारणाच्या सत्त्वाहून निराळें स्वतंत्र सत्त्व नाहीं'

---

२४ 'जगाचें कारण ब्रह्म नव्हे, तर प्रधान आहे' असें मानणाऱ्या सांख्याला.

२५ आतां जरी सांख्याला त्याच्या मताप्रमाणें श्रुतीमधील 'तें' या शब्दानें आदिकारण 'प्रधान' घेता येईल, तरी तें अचेतन असल्यामुळें त्याचें कार्य फक्त अचेतनच होणार. तेव्हा 'तें विज्ञान आणि अविज्ञान झालें' ही श्रुति त्याला लागणार नाहीं.

१ ज्याअर्थी जगाच्या कारणामध्यें 'अशुद्धत्व' वगैरे जगाचे धर्म आढळत नाहींत, त्याअर्थी उत्पत्तीच्या पूर्वी जग मुळींच नव्हतें असेंच मानणें भाग आहे.

२ आता 'जर जग हें उत्पत्तीच्या पूर्वी कारणरूपानें सत् होतें तर त्या कारणावर 'अशुद्धत्व' वगैरे जगाचे धर्म कां आढळत नाहींत' अशी जी शंका येते तिचें निराकरण पुढील सूत्रात होईल.

असें 'जो हें सर्व आत्म्याहून निराळें असें जाणतो त्याला तें सर्व टाकतें' (बृ. २।४।६) इत्यादि श्रुतींमध्यें सांगितलें आहे. कारणरूपानें सत्त्व तर कार्याला हल्लीं व उत्पत्तीच्या पूर्वीं सारखेंच आहे. शंकाः— 'शब्द वगैरे गुणांनीं रहित असें ब्रह्म जगाचें कारण आहे' असें तुम्ही मानतां. उत्तरः— खरें. परंतु शब्द वगैरे गुणांनीं युक्त जें जग तें उत्पत्तीच्या पूर्वींही कारणरूपानें रहित नव्हतें, किंवा आतांही (कारणरूपानें रहित) नाहीं; म्हणून 'उत्पत्तीच्या पूर्वीं (जगरूप) कार्य असत् होतें' असें म्हणणें शक्य नाहीं. आणखी या गोष्टीचें आम्ही पुढें 'कार्य हें कारणाहून भिन्न नाहीं' या सिद्धांताचें प्रतिपादन करतेवेळीं सविस्तर रीतीनें विवेचन करणार आहों. (७)

अपीतौ तद्वत्प्रसङ्गादसमञ्जसम् ॥ ८ ॥

८ अपीतीच्या वेळीं (कारणाला) कार्याप्रमाणें प्रसंग येत असल्यामुळें (वेदांतमत) असमंजस होय. (१)

येथें पूर्वपक्षी म्हणतोः—जर 'स्थूलपणा, सावयवपणा, अचेतनपणा, मर्यादितपणा, अशुद्धपणा वगैरे धर्मांनीं युक्त जें (जगरूप) कार्य त्याचें ब्रह्म कारण आहे' असें मानाल तर अपीतीच्या वेळीं म्हणजे प्रलयाच्या वेळीं कार्य हें कारणामध्यें लीन होऊन म्हणजे कार्य हें कारणाशीं एक होऊन त्या कारणाला तें कार्य आपल्या धर्मांनीं कलुषित करील. तेव्हां प्रलयाच्या वेळीं ब्रह्मरूप कारणालाही कार्याप्रमाणें 'अशुद्धपणा' वगैरे[१] धर्म प्राप्त होण्याचा प्रसंग[२] येत असल्यामुळें 'सर्वज्ञ ब्रह्म जगाचें कारण आहे' हें वेदान्तमत असमंजस[३] आहे; तसेंच (प्रलयाच्या वेळीं जगांतील) सर्व भेद नष्ट होत असल्यामुळें सृष्टि पुन्हां उत्पन्न होतेवेळीं कांहीं 'भोक्ते जीव' आणि कांहीं 'भोग्य वस्तू' वगैरे सृष्टींतील अनेक भेद उत्पन्न होण्याला कांहीं विशेष कारण[४] राहत नाहीं. म्हणून अनेक भेदांनीं युक्त अशी सृष्टि उत्पन्न होणार नाहीं. याकरितांही

---

३ त्या मनुष्याला तें सर्व जग बहिष्कृत करतें.

१ 'वगैरे' शब्दानें रागद्वेष घ्यावेत.

२ कारण पाण्यामध्यें मीठ मिसळलें असतां त्या मिठाचा 'खारटपणा' हा धर्म पाण्याला येतो असा अनुभव आहे.

३ कारण जें अशुद्ध व रागद्वेषांनीं युक्त आहे त्याला 'सर्वज्ञ' म्हणतां येत नाहीं.

४ ज्याप्रमाणें घट पट वगैरे भिन्न भिन्न वस्तू उत्पन्न होण्याला मृत्तिका तंतू वगैरे भिन्न भिन्न कारणें लागतात, त्याप्रमाणें सृष्टीच्या आरंभीं भिन्न भिन्न वस्तू उत्पन्न होण्याला अमुक भिन्न भिन्न कारणें आहेत असें सांगता येत नाहीं. कारण पूर्वी असलेल्या जगांतील सर्व प्रकारच्या भिन्न भिन्न वस्तूंचा प्रलयाचे वेळीं नाश होऊन एक ब्रह्मच काय तें अवशिष्ट राहिलेलें असतें.

(हें वेदान्तमत.) असमंजस आहे. तसेंच मोक्षि जे जीव ते (प्रलयकाळीं) परब्रह्माशीं एक झाल्यानंतर 'कर्म' वगैरे विशेष कारणें नष्ट झालीं असतांही जर ते पुन्हां उत्पन्न होतात असें मानाल, तर जे जीव मुक्त झाले ते देखील पुन्हां उत्पन्न होऊं लागतील. तेव्हां याकरितांही (हें वेदान्तमत) असमंजस आहे. बरें, आतां जर असें म्हणाल कीं प्रलयकाळीं देखील हें जग परब्रह्माहून भिन्न असेंच राहतें; तर यावर.माझें उत्तर असें कीं अशा रीतीनें प्रलयच संभवणार नाहीं. शिवाय 'कारणाहून कार्य अभिन्न असतें' (असें जें तुमचें मत आहे) तें (ही) संभवणार. नाहीं. तेव्हां याकरितांही (हें वेदान्तमत) असमंजस आहे. (८)

ह्याचें उत्तरः—

न तु दृष्टान्तभावात् ॥ ९ ॥

९ दृष्टांत (सांपडत) असल्यामुळें (वेदांतमत असमंजस) नाहींच. (३)

आमच्या (वेदान्त-) मतामध्यें असमंजस असें कांहींच नाहीं. 'कारणामध्यें लय पावून कार्य त्या कारणाला आपल्या धर्मांनीं दूषित करील' असा जो तूं आमचेवर दोष दिलास तो दोष आमचेवर (खरोखर) येत नाहीं. कशावरून ? दृष्टांत सांपडतात यावरून. 'कारणामध्यें लय पावून कार्य कारणाला आपल्या धर्मांनीं दूषित करीत नाहीं' अशाविषयीं (जगात) दृष्टांत सांपडतात. उदा०—शरांव[1] वगैरे[2] मृत्तिकेचे घडलेले पदार्थ आपल्या स्थितिकाळीं लहान मोठे असे निरनिराळ्या प्रकारचे असतात, परंतु ते (आपल्या मृत्तिकारूप उपादान-) कारणामध्यें लय पावले असतां ते त्या (उपादान-) कारणाला *आपले स्वतःचे धर्म[3] देत नाहींत, तसेंच रुचकें[4] वगैरे सोन्याचे घडलेले पदार्थ आपल्या*

५ *काहीं एक कारण नसताही जीव हे आपोआपच पुनः संसारबंधात पडतात असें मानाल.*

६ पुनः संसारबंधात पडतील.

७ असें म्हटलें म्हणजे पूर्वींचे दोष येत नाहींत. कारण जग हें ब्रह्माशीं एक न झाल्यामुळें जगाचे धर्म ब्रह्माला लागणार नाहींत. तसेंच जग हें निराळेंच राहिलें असल्यामुळें भिन्न भिन्न वस्तूंच्या उत्पत्तीचीं भिन्न भिन्न कारणें दाखविता येतात. तेव्हा ह्या पक्षावर पूर्वींचे दोष येत नसल्यामुळें कदाचित् सिद्धान्त्याला ह्या पक्ष कबूल असेल अशा समजुतीनें ह्या पक्षाची आपणच कल्पना करून त्या पक्षावर पूर्वपक्षी दोष देत आहे.

१ थाळा.

२ 'वगैरे' शब्दानें घट, पोहोरा इत्यादि वस्तू घ्याव्या.

३ 'उंची', 'वाटोळेपणा', '*आतून पोकळ भाग असणें*' इत्यादि धर्म.

४ सुवर्णाचें पान.

प्रलयकालीं सोन्याला आपले स्वतःचे धर्म देत नाहींत. त्याप्रमाणेंच पृथ्वीपासून उत्पन्न झालेले चार[5] प्रकारचे पदार्थ आपल्या प्रलयकालीं आपले स्वतःचे धर्म देत नाहींत. परंतु तुझ्या पक्षाला अनुकूल असा एकही दृष्टांत नाहीं. शिवाय जर कार्य आपल्या स्वतःच्या धर्मासहवर्तमान कारणामध्यें राहील तर मुळीं अपीतीच संभवणार नाहीं. शिवाय 'कार्य आणि कारण एक आहेत' असा जो आमचा सिद्धांत आहे त्याचा अर्थ तरी 'कार्य हें कारण-स्वरूप आहे' असाच आहे. 'कारण हें कार्य-स्वरूप आहे' असा नाहीं. ही गोष्ट आम्ही पुढें (अ. २ पा. २ सू. १४) या सूत्रांत स्पष्ट करूं.

शिवाय 'प्रलयकालीं कार्य कारणाला आपल्या स्वतःच्या धर्मांनीं दूषित करील' हा फार थोडकाच दोष तूं आमचेवर दिलास. कारण, 'कार्य कारणाहून अभिन्न आहे' असा आमचा सिद्धांत असल्यामुळे (कार्याच्या) स्थितिकालींही हा दोष येतो. 'जें हें सर्व (जग) तो हा आत्मा होय' (बृ. २।४।६); 'हें सर्व (जग) आत्माच होय' (छां. ७।२५।२); 'जें हें पुढें (दिसतें) तें अमृत असें ब्रह्म होय' (मुं. २।२।११); 'हें सर्व खरोखर ब्रह्म होय' (छां. ३।१४।१) इत्यादि श्रुतींवरून 'कार्य कारणाहून तिन्ही कालीं सारखेंच अभिन्न असतें' असें समजतें. आतां या दोषाचा जो परिहार कीं 'कार्य आणि कार्याचे धर्म हे अविद्येनें कल्पिले असल्यामुळे ते कारणाला स्पर्श करूं शकत नाहींत' तो अपीतीच्या कालींही सारखाच लागूं पडतो. शिवाय (आमच्या पक्षाला अनुकूल असे) पुढील दृष्टांतही (जगांत) सांपडतातः— ज्याप्रमाणें एखादा

५ मनुष्य वगैरे जरायुज, पक्षि वगैरे अंडज, उवा लिखा वगैरे स्वेदज, आणि वृक्ष वगैरे उद्भिज्ज, अशा चार प्रकारचे.

६ ह्या दृष्टांताना अनुसरून जगाचे धर्म देखील ब्रह्माला लागत नाहींत असा सिद्धांताचा अभिप्राय आहे.

७ आतां पाण्यामध्यें मीठ मिसळलें असतां मिठाचा खारटपणा पाण्याला येतो असा जरी अनुभव आहे, तरी ज्या पाण्यामध्यें मीठ मिसळलें आहे तें पाणी त्या मिठाचें कारण नसल्यामुळें 'कार्याचे धर्म कारणाला येतात' या गोष्टीला तो दृष्टांत देतां येत नाहीं.

८ घट हा मृत्तिकास्वरूप आहे. पण मृत्तिका ही मात्र घटस्वरूप नाहीं. तात्पर्य, प्रलयाच्या वेळीं ब्रह्म आणि जग यांचें ऐक्य होतें म्हणजे जग हें कार्य ब्रह्मरूप होतें; पण ब्रह्म हें जगरूप होतें असें मात्र नाहीं. तेव्हां अर्थातच जगाचे धर्म ब्रह्माला लागत नाहींत.

गारुड्याला स्वतः उत्पन्न केलेल्या मायेचा संबंध लागत नाहीं, कारण त्या मायेला वास्तविक अस्तित्व नसतें, त्याप्रमाणें परमात्म्याला देखील संसाररूप मायेचा संबंध लागत नाहीं. तसेंच ज्याप्रमाणें एखाद्या स्वप्न पाहणाऱ्या मनुष्याला स्वप्नांत पाहिलेल्या मिथ्या वस्तूंचा संबंध लागत नाहीं, कारण जाग्रदवस्था आणि सुषुप्त्यवस्था यांमध्यें त्या वस्तू त्याच्या बरोबर येत नाहींत, त्याप्रमाणें तिन्ही अवस्थांमध्यें नित्यसाक्षी यारूपानें असणारा जो परमात्मा त्याला त्या अनित्य अवस्थांचा संबंध लागत नाहीं. ज्याप्रमाणें दोरीचें सर्परूपानें भासणें हें केवळ मिथ्या होय, त्याप्रमाणें परमात्म्याचें तीन अवस्थांनीं संबद्ध अशा रूपानें भासणें हेंही केवळ मिथ्या होय. याविषयीं वेदान्त-संप्रदाय जाणणाऱ्या आचार्यांनीं असें म्हटलें आहेः—'अनादिमायेच्या योगानें निद्रावश झालेला जीव जेव्हां जागा होतो, तेव्हां तो जन्मरहित, निद्रारहित आणि स्वप्नरहित असें अद्वैत पाहतो' (गौ. का. १।१६). तेव्हां कार्याप्रमाणें कारण देखील 'स्थूलपणा' वगैरे धर्मांनीं दूषित होईल असें जें तूं म्हटलेंस तें बरोबर नाहीं. तसेंच '(अपीतीच्या वेळीं जगांतील) सर्व भेद नष्ट होत असल्यामुळें सृष्टीची पुन्हां भिन्न भिन्न प्रकारांनीं उत्पत्ति होण्याला कांहीं विशेष कारण राहत नाहीं' असें जें तूं म्हटलेंस तेंही बरोबर नाहीं. कारण (येथेंही आम्हांला अनुकूल असे) दृष्टांत सांपडतातच. ज्याप्रमाणें सुषुप्ति, समाधि वगैरे अवस्थांमध्यें देखील (जगांतील सर्व भेद) आपोआप नष्ट झाले तरी मिथ्याज्ञान हें नष्ट झालें नसल्यामुळें जीव त्या अवस्थांमधून जागा झाला म्हणजे ते सर्व भेद पुनः पूर्वीप्रमाणें सुरू होतात त्याप्रमाणें येथेंही तसें होईल. हीच गोष्ट पुढील श्रुतींत सांगितली आहेः—'ह्या सर्व प्रजा सताशीं एक होऊन आपण सताशीं एक झालों असें जाणीत नाहींत' (छां. ६।९।२); 'ते (प्राणी) येथें व्याघ्र किंवा सिंह किंवा वृक किंवा वराह किंवा कीट किंवा पतंग किंवा दंश किंवा मशक (वगैरे) ज्या ज्या (जातींत उत्पन्न

---

९ एक जें ब्रह्म तद्रूप होतो.

१० तात्पर्य, घट, पट वगैरे भिन्न भिन्न वस्तूंचीं मृत्तिका, तंतू वगैरे भिन्न भिन्न कारणें जरी प्रलयाचे वेळीं नष्ट झालीं, तरी सर्वांचें मूलकारण जें अज्ञान त्याचा नाश झाला नसल्यामुळें तें जोंपर्यंत कायम आहे तोंपर्यंत भिन्न भिन्न वस्तूंची उत्पत्ति होण्यास हरकत नाहीं.

११ निद्रावस्था हा एक अल्प प्रलयच असल्यामुळें त्या वेळीं सर्व वस्तूंचा नाश होतो आणि जीव हे परब्रह्माशीं एक होतात.

१२ ह्यावरून निद्रावस्थेमध्यें सर्व वस्तूंचा नाश झाला तरी अज्ञान कायम राहतें असें सिद्ध होतें.

१३ 'व्याघ्र' वगैरे शब्दांचे क्रमानें 'वाघ, सिंह, लांडगा, डुक्कर, लहानसे किडे, पांखरें, गांधिलमाशा आणि माशा' असे अर्थ आहेत.

झालेले) आहेत त्या त्या जातींतच ते (पुनः उत्पन्न) होतात' (छां. ६।९।३). ज्याप्रमाणें (जगाच्या) स्थितिकालीं परमात्मा (एक आणि) अभिन्न असूनही मिथ्याज्ञानमूलक सृष्टींतील सर्व भेदव्यवहार स्वप्नव्यवहारांप्रमाणें अव्याहत चालू असलेले दृष्टीस पडतात, त्याप्रमाणें (जगाच्या) प्रलयकालीं देखील मिथ्याज्ञानमूलक अशी भेदशक्ति कायम राहते असें आम्ही अनुमान करतों. यावरून 'जे लोक मुक्त झाले ते (देखील) पुन्हां उत्पन्न होतील' असा जो तूं आक्षेप आणला होतास (त्याचें) खंडन झालें. कारण (त्या मुक्त लोकांच्या) मिथ्याज्ञानाचा यथार्थज्ञानानें बाध झाला असल्यामुळें (ते लोक पुन्हां उत्पन्न होत नाहींत). तसेंच 'अपीतीच्या कालीं देखील हें जग परब्रह्माहून भिन्न असेंच राहतें' असा जो दुसरा पक्ष (आम्हांला कबूल असेल म्हणून) तूं कल्पना केली होतीस तो पक्ष आम्हांला मुळींच कबूल नसल्यामुळें ती तुझी कल्पना देखील खंडितच झाली. तेव्हां यावरून 'हें वेदान्तमत असमंजस नाहीं' असें सिद्ध झालें. (९)

स्वपक्षदोषाच्च ॥ १० ॥

१० शिवाय (वरील) दोष स्वतःच्या मताला-(ही) लागू होत असल्यामुळें (ते दोष आमच्या मताला लागू करणें बरोबर नाहीं). (३)

शिवाय हें (वरील सर्व) दोष आमच्या प्रतिस्पर्ध्याच्या मतालाही सारखेच लागू पडतात. कसें म्हणाल तर सांगतों:—'जगाचें स्वरूप ब्रह्माच्या स्वरूपाहून भिन्न असल्यामुळें ब्रह्म जगाचें कारण होऊं शकत नाहीं' असा जो दोष आमच्या प्रतिस्पर्ध्यानें आमच्यावर दिला, तो दोष '*प्रधान जगाचें कारण आहे*' असें *मानणाऱ्यालाही* (आमच्या) सारखाच लागू पडतो. कारण 'शब्द वगैरे धर्मांनीं रहित अशा प्रधानापासून शब्द वगैरे धर्मांनीं युक्त असें जग उत्पन्न होतें' असें तो मानतो. आणि म्हणूनच– म्हणजे (कारणाच्या स्वरूपाहून) भिन्न (अशा) स्वरूपाचें कार्य उत्पन्न होतें असें तो मानतो म्हणूनच—'उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असतच होतें' हा दोषही त्याचेवर (आमच्या) सारखाच येऊं लागेल. तसेंच प्रलयकालीं 'कार्य कारणाशीं एक होतें' असें तो मानीत असल्यामुळें (त्याच्या मतीं) कार्याप्रमाणें कारणालाही (कार्याचे धर्म प्राप्त होण्याचा) प्रसंग (आमच्या) सारखाच येईल. तसेंच प्रलयकालीं कार्यांचे सर्व भेद नष्ट होऊन कार्यें कारणाशीं एक झाल्यावर 'हें या पुरुषाच्या (सुखदुःखांचें)

---

१४ झोंपतून जागे झाले म्हणजे पुनः पूर्वीप्रमाणेंच शरीर धारण करतात.

कारण आहे, तें त्या पुरुषाच्या सुखदुःखांचें कारण आहे' अशा रीतीनें प्रलयाच्या पूर्वी जीं पुरुषांच्या (सुखदुःखांचीं) नियमित अनेक कारणें दृष्टीस पडतात तीं (प्रलयानंतर) सृष्टि पुन्हां उत्पन्न होतेवेळीं तशींच नियमित असूं शकणार नाहींत. कारण तीं तशीं नियमित असण्याला कांहीं विशेष कारण राहत नाहीं. आणि 'कांहीं विशेष कारण नसतांनाही जर तीं तशींच नियमित असूं शकतात' असें मानशील तर मग मुक्त लोकांना देखील 'विशेष कारण नसणें' ही गोष्ट सारखींच लागू असल्यामुळें ते देखील पुन्हां संसारबंधनामध्यें पडूं लागतील. बरें, आतां '(जगांतील) कांहीं भेद प्रलयकाळीं नष्ट होतात व कांहीं होत नाहींत' असें म्हणशील तर जे भेद नष्ट होत नाहींत ते प्रधानाचीं कार्यें आहेत असें म्हणतां येणार नाहीं. अशा रीतीनें हे (वरील) दोष दोन्ही पक्षांना साधारण असल्यामुळें ते एकाच पक्षावर आणतां येत नाहींत. यावरून वर आणलेले दोष हे (पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें) दोषच नाहींत हेंच आमचें म्हणणें दृढ होतें. कारण तें आमचें म्हणणें (दोन्ही पक्षांना) अवश्य कबूल केलें पाहिजे. (१०)

तर्काप्रतिष्ठानादप्यन्यथानुमेयमिति चेदेवमप्यविमोक्ष-प्रसङ्गः ॥ ११ ॥

११ (एक) तर्क अप्रतिष्ठित झाला तरी आम्ही दुसरा तर्क करूं असें म्हणशील तर (त्यावर आमचें उत्तरः—) अशा रीतीनें देखील तुला मुक्ति प्राप्त होणार नाहीं. (२)

'जी गोष्ट (फक्त) श्रुतीवरून कळावयाची त्या गोष्टीसंबंधानें केवळ तर्काचें *अवलंबन करूं नये' याविषयीं आणखी एक कारण असें आहे कीं, जे तर्क श्रुतीला धरून* नसतात ते केवळ पुरुषाच्या कल्पनांवरच अवलंबून असतात. त्यामुळें ते अप्रतिष्ठितच होत. कारण, पुरुषांच्या कल्पनांना कांहीं मर्यादा नसते. आपण असें पाहतों कीं कांहीं शहाणे लोक डोक्याला मोठे आयास देऊन त्यांतून कांहीं तर्क काढतात. ते तर्क त्यांच्यापेक्षां जास्त शहाणे असे दुसरे लोक खोडून काढतात. ते आपल्या डोक्यांतून दुसरे (नवीन) तर्क काढतात. त्या तर्कांचेंही त्यांच्यापेक्षां जास्त शहाणे असे तिसरे

---

१ प्रलयाचे वेळीं सर्व वस्तूंचा नाश झाला आहे म्हणून अमक्या गोष्टीचें अमुक विशेष कारण आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

२ ज्या वस्तूचा नाश होत नाहीं ती वस्तु नित्य असल्यामुळें तिची उत्पत्ति होत नाहीं; तेव्हां त्या वस्तूला प्रधानाचें कार्य म्हणतां येत नाहीं.

१ खोटे.

लोक खंडन करतात; तेव्हां अशा रीतीनें पुरुषांचें कल्पनावैचित्र्य अपरिमित असल्यामुळें 'तर्क प्रतिष्ठित[3] आहेत' असें मानणें शक्य नाहीं. आतां तूं असें म्हणशील कीं 'ज्याची विद्वत्ता व बुद्धिमत्ता ह्या जगमान्य आहेत' अशा एखाद्या कपिलानें किंवा दुसऱ्या कोणीं काढलेला तर्क प्रतिष्ठितच आहे असें मानलें पाहिजे; तर त्यावर आमचें उत्तरः— (जगमान्य पुरुषानें तर्क काढला) असें मानलें तरी तो तर्क अप्रतिष्ठितच होय. कारण 'ज्यांच्या विद्वत्तेविषयीं आणि बुद्धिमत्तेविषयीं कोणाचा वाद नाहीं असे जे कपिल[4] कणाद[5] वगैरे[6] प्रसिद्ध शास्त्रकार त्याचीं देखील परस्परांशीं विरुद्ध अशीं मतें आहेत' असें आपण पाहतों. शंकाः—(जरी एक तर्क अप्रतिष्ठित झाला तरी) जो अप्रतिष्ठितत्वरूप दोषाला पात्र होणार नाहीं असा आम्ही दुसरा तर्क करूं. आता 'प्रतिष्ठित असा तर्कच नाहीं' असें तुम्हांला म्हणता येणार नाहीं. कारण 'तर्क अप्रतिष्ठित आहे' ही गोष्ट देखील तुम्ही तर्काच्या साहाय्यानेंच स्थापन करूं शकतां. कारण 'काहीं तर्क अप्रतिष्ठित आहेत' असें पाहून त्यासारखे दुसरे तर्क देखील अप्रतिष्ठितच असले पाहिजेत अशी तुम्ही कल्पना करितां[7]. शिवाय सर्वच तर्क जर अप्रतिष्ठित झाले तर मग जगांतील सर्व व्यवहार बंद होतील. कारण 'भूत व वर्तमान यासारखेंच भविष्य असतें' या समजुतीवरच भविष्यकाळीं सुखप्राप्ति होण्याकरतां किंवा दुःखपरिहार करण्याकरितां मनुष्य प्रवृत्त झालेला दृष्टीस पडतो[8]. शिवाय श्रुतीच्या अर्थाविषयीं मतभेद उत्पन्न झाला असतां खोटया

---

२ अमुकच एक कल्पना खरी आहे, कारण ती शेवटची आहे आता तिच्या पलीकडे दुसरी कल्पना कोणालाही काढता येणार नाहीं, असें सांगता येत नसल्यामुळें.

३ खरे

४ यानें सांख्यशास्त्राचीं सूत्रें केलीं आहेत.

५ यानें वैशेषिकशास्त्राचीं सूत्रें केलीं आहेत.

६ 'वगैरे' शब्दानें न्यायशास्त्राचीं सूत्रें करणारा गौतम घ्यावा.

७ तेव्हा जर सर्वच तर्क खोटे आहेत असें म्हणाल तर 'तर्क खोटे आहेत' ही कल्पना ज्या तर्काच्या साहाय्यानें करता, तो देखील तर्क खोटा ठरेल; आणि उलट तर्कांना खरेपणा मात्र येऊं लागेल. तात्पर्य, सर्वच तर्क खोटे असें तुम्हाला कधींही म्हणता येणार नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

८ भोजन केलें असता सुख प्राप्त होतें या अनुभवावरून भोजन हें सुखाचें साधन आहे असा तर्क होतो; आणि या तर्कावरून त्या सुखाकरता प्रत्यहीं भोजनाविषयीं मनुष्याची प्रवृत्ति होते. तसेंच पायात काटा मोडला असता दुःख प्राप्त होतें या अनुभवावरून काटा दृष्टीस पडला असतां तें दुःख होऊं नये म्हणून आपल्या पायाला काटा न लागण्याविषयीं मनुष्याची प्रवृत्ति होते असें दृष्टीस पडतें.

अर्थाचें निराकरण करून खरा अर्थ निश्चित करणें हें कामही वाक्याचें तात्पर्य निश्चित करणारा जो तर्क त्याच्या साहाय्यानेंच केलें जातें. मनूचेंही असेंच मत आहे. कारण तो असें म्हणतोः—' जो धर्मशोधन करण्याची इच्छा धरतो त्यानें प्रत्यक्ष, अनुमान, आणि भिन्नभिन्न संप्रदायांनीं युक्त असें शास्त्र, या तीन गोष्टी चांगल्या माहित करून घेतल्या पाहिजेत' (म. स्मृ. १२।१०५); 'वेदशास्त्राला अविरुद्ध अशा तर्काच्या योगानें जो ऋषिप्रणीत धर्मशास्त्र जाणतो तोच (खरा) धर्म जाणतो; इतर (कोणी जाणीत नाहीं)' (म. स्मृ. १२।१०६). आतां ' कांहीं तर्क अप्रतिष्ठित असणें ' हें एक तर्काचें भूपणच आहे. कारण अशा रीतीनेंच सदोष तर्कांचा त्याग करून निर्दोष तर्कांचे आपल्याला ग्रहण करतां येतें. (आतां ' पूर्वपक्षरूप तर्क अप्रतिष्ठित झाला असतां सिद्धांतरूप तर्क देखील अप्रतिष्ठित होईल ' अशी भीति वाळगण्याचें कारण नाहीं.) कारण आपले वडील मूर्ख होते म्हणून आपणही मूर्खच असलें पाहिजे अशाविषयीं काहीं प्रमाण नाहीं. तेव्हा यावरून ' तर्क अप्रतिष्ठित असणें ' हा कांहीं दोष नव्हे असें सिद्ध झालें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—अशा रीतीनें देखील तर्काला मुक्ति प्राप्त होणार नाहीं. जरी ' काहीं गोष्टींसंबंधानें तर्क प्रतिष्ठित आहे ' असें दृष्टीस पडतें, तरी प्रकृत गोष्टींसंबंधानें तर्काला ' अप्रतिष्ठितत्व-'रूप दोषापासून मुक्ति प्राप्त होणार नाहींच. कारण या अतिगंभीर आणि मोक्षाला साधनीभूत अशा वस्तुतत्त्वाची श्रुतींच्या साहाय्या-वाचून नुसती कल्पना करणेंही शक्य नाहीं. कारण मागें आम्हीं सांगितलेंच आहे कीं

---

९ ' हें (जग) पूर्वी असत् होतें ' ह्या श्रुतीमध्यें ' असत् ' या शब्दाचा अर्थ खरोखरीच 'असत्' असा घ्यावा, किंवा 'वास्तविक सतच पण नावारूपाला न आल्यामुळें असत् असल्यासारखें' असा घ्यावा, असा संशय आला असता ज्याअर्थीं श्रुति ' तें सत् होतें ' असें पुढें सांगत आहे, त्याअर्थीं त्याच्या विरुद्ध ' तें खरोखरीच असत् होतें ' असें ती पूर्वी कधींही सांगणार नाहीं. या तर्कावरून ' असत् ' या शब्दाचा ' असत् असल्यासारखें ' असाच अर्थ आहे असा निश्चय केला जातो, यावरून काहीं तर्क खरे आहेत असें मानलेंच पाहिजे.

१० ह्या श्लोकामध्यें अनुमानाची माहिती करून घ्यावी असें सांगितलें असल्यामुळें तर्क अवश्य घ्यावा असें सिद्ध होतें. कारण अनुमानानें जें ज्ञान होतें त्याला ' जेथें अमुक वस्तु असेल तेथें अमुक वस्तु असलीच पाहिजे ' अशा तर्काची जरूर असतें. ह्या तर्कालाच व्याप्ति असें म्हणतात.

११ ह्या दोन (मनुस्मृति अ. १२ श्लोक १०५,१०६) श्लोकावरून ' सर्वच तर्क खोटे नाहींत तर काहीं तर्क खरे आहेत असें मानलेंच पाहिजे ' असें सिद्ध होतें.

१२ तेव्हा ज्याअर्थीं काहीं तर्क खरे असतात असें तुम्हाला मानावेंच लागतें, त्याअर्थीं माझ्या तर्काला ' तो तर्क आहे ' एवढ्याच सबबीवर खोटेपणा देता येत नाहीं. म्हणून माझ्या तर्कावर ' तो अप्रतिष्ठित आहे ' असा दोष येत नाहीं असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१३ अद्वितीयब्रह्मरूपी जी खरी वस्तू तिची.

ह्या तत्त्वाला रूप वगैरे नसल्यामुळें हें प्रत्यक्षाचा विषय होऊं शकत नाहीं. तसेंच हेतू वगैरे नसल्यामुळें हें तत्त्व अनुमानादिकांचाही विषय होऊं शकत नाहीं. शिवाय, 'तत्त्वज्ञानापासून मोक्ष (प्राप्त होतो)' असा सर्व मोक्षवाद्यांचा सिद्धांत आहे. तें तत्त्वज्ञान वस्तूवर अवलंबून असल्यामुळें एकरूपच असतें. एकरूपानें सदा स्थित असलेल्या वस्तूलाच जगामध्यें 'खरी वस्तू' असें म्हणतात; व त्या वस्तूविषयींचें जें ज्ञान त्यालाच 'तत्त्वज्ञान' असें म्हणतात. उदा०—'अग्नि उष्ण आहे' हें (तत्त्वज्ञान होय). तेव्हां अशी गोष्ट असल्यामुळें तत्त्वज्ञानासंबंधानें पुरुषाचा मतभेद संभवत नाहीं. परंतु तर्काच्या साहाय्यानें प्राप्त करून घेतलेलीं ज्ञानें परस्पर-विरुद्ध असल्यामुळें त्याविषयींचा मतभेद सर्वलोकप्रसिद्ध आहे. कारण आपण असें नेहमीं पाहतों कीं, अमुक एक ज्ञान तत्त्वज्ञान आहे असें एक तार्किक प्रतिपादन करतो, त्याचें दुसरा तार्किक खंडन करतो. त्या दुसऱ्या तार्किकानेंही केलेल्या प्रतिपादनाची तिसरा तार्किक तीच वाट लावतो. तेव्हां ज्याचा विषय एकरूपानें स्थित नाहीं असें जें तर्कापासून उत्पन्न होणारें ज्ञान त्याला तत्त्वज्ञान असें कसें म्हणतां येईल? बरें[15], सर्व तार्किकांनीं 'प्रधानवादी' हाच आमचे-मध्यें श्रेष्ठ होय असेंही कोठें मानलें नाहीं कीं ज्याच्या योगानें 'प्रधानवाद्याचें जें मत तेंच तत्त्वज्ञान होय' असें आम्हाला समजतां येईल. शिवाय भूत, वर्तमान आणि भविष्य या तिन्ही काळचे सर्व तार्किक एका काळीं एका ठिकाणीं गोळा करणेंही शक्य नाहीं कीं ज्याच्या योगानें अमुक एक वस्तु एकरूपानें स्थित आहे अशाविषयीं जें त्या (प्रधानवाद्या-) चें मत तेंच तत्त्वज्ञान होय असें सर्व मतानें आम्हाला ठरवितां येईल. परंतु वेद हा नित्य व (म्हणूनच) सर्व ज्ञानांच्या उत्पत्तीचें कारण असल्यामुळें एकरूपानें स्थित असेच त्याचे विषय[16] आहेत असें मानलें पाहिजे. त्यामुळें 'त्या (वेदापासून) उत्पन्न झालेलें जें ज्ञान तें तत्त्वज्ञान होय' ही गोष्ट भूत, वर्तमान किंवा भविष्य यांपैकीं कोण-

१४ तात्पर्य, तर्क हे अनेक प्रकारचे असल्यामुळें त्यापासून होणारें ज्ञान संशयित होय; म्हणून त्याला तत्त्वज्ञान म्हणता येत नाहीं.

१५ आता लोकामध्यें एखाद्या खांबावर लागून कोणी मनुष्य 'हा खांब आहे' असा तर्क करतो, आणि कोणी 'हा मनुष्य आहे' असा तर्क करतो. यावरून जरी त्या वस्तूच्या ज्ञानाविषयीं संशय उत्पन्न होतो तरी तेथें वास्तविक पाहिलें असता 'हा खांब आहे' हा एक तर्क खराच असतो. त्याप्रमाणेंच येथेंही पूर्वपक्ष्यानें जो तर्क केला आहे तो खरा कशावरून नसेल? अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१६ 'वेदाचे विषय' म्हणजे वेदानें सांगितलेल्या गोष्टी 'एकरूपानें स्थित आहेत' म्हणजे निश्चित आहेत. त्या गोष्टीविषयीं तर्काच्या विषयाप्रमाणें संशय रहात नाहीं. जर वेदानें सांगितलेल्या गोष्टीविषयींहि संशय धरला तर 'वेद नित्य व सर्वज्ञ आहे' असें म्हणतां येणार नाहीं. तेव्हां

त्याही तार्किकाला नाकबूल करतां येणार नाहीं. अशा रीतीनें 'उपनिषदांपासून प्राप्त झालेलें जें हें (ब्रह्म-) ज्ञान तेंच तत्त्वज्ञान होय' असें आम्हीं सिद्ध केलें. याहून जें इतर ज्ञान तें तत्त्वज्ञान होऊं शकत नाहीं, म्हणून त्या (ज्ञानाचा) अंगीकार केला असतां संसारापासून मुक्ति प्राप्त होणार नाहीं. तेव्हां याकरतां श्रुतीच्या साहाय्यानें व श्रुतीला अनुकूल असे जे तर्क त्यांच्या साहाय्यानें चेतन असें ब्रह्म जगाचें निमित्तकारण व उपादानकारण आहे असें समजावें. (११)

[आता येथून चवथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें वारावें एकच सूत्र आहे. साराशः–(सू० १२) ह्या सूत्रामध्यें फक्त अतिदेश केला आहे. म्हणजे ज्याप्रमाणें साख्य लोकानीं तर्काच्या साहाय्यानें वेदान्तमतावर आणिलेल्या आक्षेपाचें खंडन केलें त्याप्रमाणेच 'नैयायिक वगैरे इतर लोकानीं तर्काच्या साहाय्यानें आणिलेल्या आक्षेपाचेंही खंडन होतें' असें समजावें. कारण साख्य लोकाचे खंडनाच्या ज्या युक्तया पूर्वी दाखविल्या त्याच युक्तया नैयायिक वगैरे इतर लोकाचें खंडन करतानाही संभवतात. तेव्हा 'प्रत्येक मताचें निरनिराळें खंडन करीत बसण्याचें काहीं कारण नाहीं' असा सूत्रकाराचा अभिप्राय आहे. आता साख्य लोकाचेंच जें आरंभीं खंडन केलें त्याचा हेतु इतकाच कीं तें साख्यमत वेदान्तमताच्या जवळ आहे. त्या मताला साख्य लोकानीं बऱ्याच जोरदार युक्तया दाखविल्या आहेत, आणि तें साख्यमत शिष्ट लोकानीं देखील काहीं अंशानें घेतलें आहे. म्हणून सूत्रकाराना आरंभीं त्याचेंच खंडन करणें भाग पडलें.]

एतेन शिष्टापरिग्रहा अपि व्याख्याताः ॥ १२ ॥

१२ ह्याच्या योगानें शिष्टापरिग्रह देखील खंडित झाले. (४)

(येथपर्यंत) प्रधानकारणवादाचा आश्रय करून तर्काच्या साहाय्यानें जे वेदान्तवाक्यावर आक्षेप आणिले त्यांचें खडन केलें. (ह्या आक्षेपांचें प्रथम खंडन करण्याचें कारण असें कीं,) 'प्रधानकारणवाद' हा वेदान्त-मताच्या जवळ आहे; शिवाय, ह्या

ज्याअर्थी वेद हा नित्य व सर्वज्ञ आहे, त्याअर्थी त्यानें सागितलेली गोष्ट निश्चितच आहे असें मानणें भाग आहे. आता जरी काहीं ठिकाणीं एका श्रुतीचा अनेक लोक निरनिराळा अर्थ करतात, तरी तो त्याच्या बुद्धीचाच दोष होय. वास्तविक रीतीनें श्रुतीचा अर्थ निश्चितच असतो. तर्क हे खरे आणि खोटे असे दोन प्रकारचे असल्यामुळें तर्कावरून समजणाऱ्या गोष्टी संशयित असतात. पण श्रुती ह्या खऱ्या आणि खोटया अशा दोन प्रकारच्या नसल्यामुळें त्यानीं सागितलेल्या गोष्टी निश्चितच असतात. आता जरी श्रुतीचे अर्थ खरे आणि खोटे असे दोन तऱ्हेचे केले जातात, तरी 'अर्थ करणं' हें आपल्या बुद्धीचें काम असल्यामुळें तो बुद्धीचा दोष होय त्यात काहीं श्रुतीचा अपराध नाहीं. तात्पर्य, श्रुति ही एक तऱ्हेचीच आहे म्हणजे खरीच आहे असें सिद्ध झालें.

१७ केवळ युक्तीवरून झालेलें ज्ञान.

१ जगाचें कारण प्रधान आहे या साख्यमताचा.

२ उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य सत् आहे, आत्म्याला कोणाचाहि संबंध नाहीं, आणि आत्मा हा स्वयंप्रकाश आहे इत्यादि गोष्टी वेदान्त्याप्रमाणेंच साख्यानींहि मानल्या असल्यामुळें साख्यमत हे वेदान्तमताच्या जवळ आहे.

वादाला जोरदार युक्तींनीं बळकटी आणिली आहे. शिवाय, ह्या वादाचा कांहीं शिष्ट लोकांनीं थोडया अंशांनीं[5] स्वीकार केला-आहे. आतां कांहीं जडबुद्धीचे लोक 'परमाणू वगैरे जगाचीं कारणें आहेत' या मताचा देखील आश्रय करून तर्काच्या साहाय्यानें वेदान्तवाक्यावर आक्षेप आणतील म्हणून 'प्रधानमल्लनिवर्हण'-न्यायानें सूत्रकार पुढील अतिदेश करतातः— जे परिगृहीत केले जातात ते परिग्रह होत. जे परिग्रह नव्हेत ते अपरिग्रह होत. शिष्टांचे जे अपरिग्रह ते शिष्टापरिग्रह होत. प्रधानकारणवादाच्या खंडनार्थ ज्या युक्तया आतापयत दाखविल्या त्या युक्तयाच्या योगानेंच मनु, व्यास वगैरे शिष्ट लोकांनीं कोणत्याही अशानें ज्यांचा स्वीकार केला नाहीं असे जे परमाण्वादिकारणवाद ते देखील खडित झाले असें समजावें. कारण खंडनाच्या युक्तया दोन्ही ठिकाणीं सारख्याच आहेत. आतां येथें अधिक शंका घेण्याला कांहीं जागा राहिली नाहीं. अत्यंत गंभीर असें जे जगाचें (ब्रह्मरूप) कारण त्याचें नुसत्या तर्कानें आकलन न होणें, तसेंच तर्क अप्रतिष्ठित असणें, तसेंच *अन्य रीतीनें तर्क केला तरी त्याची (त्या दोषापासून)* सुटका न होणें, तसेंच श्रुतीशीं विरोध इत्यादि ज्या युक्तया आम्हीं साख्यमताच्या खडनार्थ दाखविल्या त्या येथेंही सारख्याच लागू पडतात. (१२)

[आता येथून पाचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें तेरावें एकच सूत्र आहे. साराशः—(सू० १३) पूर्वपक्षी म्हणतोः– जरी श्रुति प्रमाण आहे तरी तिनें सागितलेली गोष्ट इतर प्रमाणाशीं विरुद्ध होत असल्यास 'त्या श्रुतीचें तात्पर्य निराळेंच काहीं तरी आहे' असें *मानावें लागतें हे मंत्रामध्यें आणि अर्थवादवाक्यामध्यें प्रसिद्धच आहे.* तेव्हा 'हे सर्व जग एका ब्रह्मापासून उत्पन्न झालें आहे' असा जो सिद्धात श्रुतीवरून तुम्हीं ठरविला आहे तो बरोबर नाहीं- कारण, त्याला प्रत्यक्षप्रमाणच विरुद्ध आहे. 'जीवात्मे हे भोक्तेच आहेत, आणि शब्द वगैरे विषय भोग्यच आहेत' याप्रमाणें भेदाचा अनुभव सर्वांनाच आहे. जर सर्वच जग एका ब्रह्मापासून उत्पन्न झालेलें असेल तर 'जगातील सर्व पदार्थ ब्रह्मरूपच आहेत' असें मानावें लागेल. तेव्हा 'भोक्तेही ब्रह्मरूप आहेत आणि भोग्य वस्तूही ब्रह्मरूप आहेत' असें सिद्ध होत असल्यामुळें अर्थातच भोक्ते आणि भोग्य याचें परस्पर ऐक्य होईल, आणि तसें झाले तर हल्लीं जो अनुभव येतो कीं जीवात्मे हे भोक्ते आहेत आणि शब्द वगैरे विषय भोग्य आहेत तो विरुद्ध होईल. कारण हल्लींप्रमाणेंच पूर्वी व पुढें स्थिति असली पाहिजे. तात्पर्य, 'जगाचें कारण एक ब्रह्मच आहे' असें म्हणतां येत नाहीं-

---

३ ह्या युक्ती पुढील पादामध्यें स्पष्ट होतील.

४ देवल वगैरे ऋषींनीं.

५ उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य सत् आहे, तसेंच कार्य आणि कारण हीं एकच आहेत इत्यादि काहीं गोष्टी त्यानीं स्वीकारल्या असल्यामुळें.

६ मार्गे अ. १ पा. ४ सू. २८ टीप १ पहा.

७ एकंदरींत 'शिष्टापरिग्रह' म्हणजे शिष्ट लोकानीं ज्याचा स्वीकार केलेला नाहीं अशीं मतें.

८ परमाणू हे जगाचें कारण आहेत इत्यादि मतें.

आतां सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याप्रमाणें फेस, तरंग आणि बुडबुडे वगैरेंचें पाणी हें एकच कारण असूनही त्यामधील भेदाचा अनुभव येतो त्याप्रमाणेंच येथें मानण्यास हरकत दिसत नाहीं. आता वास्तविक विचार केला असता जरी 'जीवात्मा हा परमात्म्यापासून उत्पन्न झाला आहे' असें मुळींच म्हणता येत नाहीं, कारण परमात्माच शरीरामध्ये जीवरूपानें प्रविष्ट झाला आहे, तरी त्याचा औपाधिक भेद घेऊन हा विचार केला आहे असें समजावें.]

भोक्त्रापत्तेरविभागश्चेत्स्याल्लोकवत् ॥ १३ ॥

१३ (भोग्याला किंवा भोक्त्याला) जर (अनुक्रमें) भोक्त्याची (किंवा भोग्याची) स्थिति प्राप्त होईल, तर (जगांतील) भेद राहणार नाहीं असें म्हणशील तर (त्यावर आमचें उत्तरः—आमच्या मतींही) जगांतल्या-प्रमाणें (भेद) राहूं शकतो. (५)

(पूर्वपक्षी) पुन्हां तर्काच्या साहाय्यानें ब्रह्मकारणवादावर दुसरा आक्षेप आणतोः— जो श्रुतीचा स्वतःचा विषय त्यासंबंधानें जरी ती प्रमाणभूत आहे तरी तिच्या विषयाचा इतर प्रमाणानीं अपहार केला असता ती (मुख्यार्थानें न लावता) गौण रीतीनेंच लावली पाहिजे. उदा०— मंत्र[1] आणि अर्थवाद. तर्क देखील जर स्वतःचा विषय सोडून बाहेर जाईल तर तो अप्रतिष्ठितच होईल. उदा०— धर्म आणि अधर्म याचे संबधानें[2]. बरें, मग पुढें तुझें काय म्हणणें आहे? माझें म्हणणें असें आहे कीं, जर वरील विधान खरें आहे तर मग इतर प्रमाणानीं जी गोष्ट सिद्ध केली तिचा श्रुतीनें बाध करणें बरोबर नाहीं. (सिद्धांती म्हणतोः—) इतर प्रमाणानीं सिद्ध केलेल्या कोणत्या गोष्टीचा श्रुति बाध करीत आहे (कीं जें तू बरोबर नाहीं असें म्हणतोस) ? यावर (पूर्वपक्ष्याचे) उत्तरः—

---

१ 'मंत्र' म्हणजे वेदातील एक ऋचा होय. त्या ऋचेमध्यें देवतेची प्रशंसा करण्याकरिता एखादी गोष्ट वर्णिली असता जर ती गोष्ट खरी नसेल तर ती ऋचा गौण रीतीनें लावावी लागते. तसेंच मंत्रात सांगितलेल्या गोष्टीची प्रशंसा किंवा निंदा करणारें जें वाक्य त्याला 'अर्थवादवाक्य' म्हणतात. उदा०— 'यज्ञस्तंभ हा सूर्य आहे' हें अर्थवादवाक्य होय. परंतु हे वाक्य प्रत्यक्ष प्रमाणाशीं विरुद्ध आहे कारण, यज्ञस्तंभ हा सूर्य आहे असा अनुभव येत नाहीं. म्हणून हे वाक्य गौण रीतीनें लावतात; म्हणजे 'यज्ञस्तंभ हा सूर्यासारखा आहे' असा त्याचा अर्थ करतात.

२ अग्नि हा स्वयंपाकगृह वगैरे ठिकाणीं दृष्टीस पडतो, व त्याचें धूमाशीं साहचर्यही तेथें दृष्टीस पडतें. म्हणून अग्नि हा पर्वतावर आहे, असें त्याविषयीं अनुमान करता येतें. परंतु धर्म (पुण्य) आणि अधर्म (पाप) हे कोठेंही दृष्टीस पडत नाहींत. त्यामुळें त्यांचें दुसऱ्या एखाद्या वस्तूशीं साहचर्यही कोठें दृष्टीस पडत नाहीं. म्हणून धर्म आणि अधर्म याविषयीं अनुमान करता येत नाहीं.

शरीरामध्यें वास्तव्य करणारा जो चेतन जीव तो भोक्ता होय; व शब्द वगैरे जे विषय ते भोग्य पदार्थ होत. उदा०— देवदत्त हा भोक्ता होय; व भात हा भोग्य पदार्थ होय. अशा रीतीनें, हा भोक्ता आणि भोग्य यांमधील भेद सर्वजगप्रसिद्ध आहे. आतां भोक्तयाला जर भोग्याची स्थिति प्राप्त होईल, तर हा जो (भोक्ता आणि भोग्य यांमधील) भेद जगामध्यें प्रसिद्ध आहे तो नाहींसा होईल; आणि 'परमकारण जें ब्रह्म त्यापासून जग भिन्न नाहीं' असें तुमचें मत असल्यामुळें भोक्ता आणि भोग्य यांनाही परस्परांची स्थिति प्राप्त होणारच[3]. आतां जगामध्यें प्रसिद्ध असलेल्या या भेदाचा (श्रुतींनें[4]) बाध करणें बरोबर नाहीं. आणि हा भेद जसा हल्लीं दृष्टीस पडत आहे तसाच तो मागें-हीं होता व पुढेंही असेल अशी आपल्याला कल्पना केली पाहिजे. तेव्हां भोक्ता आणि भोग्य यांमधील हा जो प्रसिद्ध भेद तो नाहींसा होईल म्हणून 'ब्रह्म जगाचें कारण आहे' हें मत बरोबर नाहीं असा जर कोणी पूर्वपक्ष करील तर त्यावर आमचें उत्तरः— आमच्या मतींही जगांतल्याप्रमाणें भेद असूं शकतोच. जगामध्यें पुढील रीतीनें भेद दृष्टीस पडतोः— जलरूपी समुद्राहून जरी फेंस, लाटा, तरंग बुडबुडे वगैरे त्या समुद्राचीं कार्यें भिन्न नाहींत, तरी तीं कार्यें कधीं कधीं परस्परांपासून वियुक्त व कधीं कधीं परस्पराशीं संयुक्त वगैरे अशीं दृष्टीस पडतात. जरी जलरूपी समुद्रापासून तीं फेंस, तरंग वगैरे कार्यें भिन्न नाहींत, तरी तीं परस्परांच्या स्थितीप्रत प्राप्त होत नाहींत. तसेंच जरी तीं परस्परांच्या स्थितीप्रत प्राप्त होत नाहींत, तरी तीं समुद्राच्या स्वरूपाहून भिन्न होत नाहींत. त्याप्रमाणेंच प्रकृत स्थलींही भोक्ता आणि भोग्य हे परस्परांच्या स्थितीप्रत प्राप्त होणार नाहींत. आणि (असें असूनही पुन्हां) ते परब्रह्माहून भिन्न होणार नाहींत. आतां जरी भोक्ता (जीव) हा ब्रह्माचें कार्य नाहीं, कारण 'त्याला[6] उत्पन्न करून त्यामध्येंच (तो[7]) प्रविष्ट झाला' (तै. २।६) या श्रुतीवरून उत्पत्तिरहित असा जो स्रष्टा तोच कार्यांमध्यें प्रविष्ट झाल्यामुळें भोक्ता होतो' असें समजतें तथापि कार्यांमध्यें प्रविष्ट

३ देवदत्त, यज्ञदत्त वगैरे मनुष्य 'भोक्ते' होत; व पुष्प, तृण वगैरे 'भोग्य वस्तू' होत. आता तुमच्या मतीं देवदत्त वगैरे जगांतील पदार्थ ब्रह्मापासून भिन्न नाहींत; तसेंच पुष्प, तृण वगैरे जगातील पदार्थही ब्रह्मापासून भिन्न नाहींत. तेव्हां देवदत्त वगैरे मनुष्यही पुष्प, तृण वगैरें-पासून भिन्न नाहींत. म्हणजे या पदार्थांना परस्पराची अवस्था प्राप्त होते असें अर्थात् सिद्ध होतें.

४ कार्य आणि कारण एक आहेत असें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींनें.

५ तेव्हा फेंस, तरंग वगैरे जीं समुद्राचीं कार्यें त्यांचा दृष्टांत देऊन भोक्ता आणि भोग्य यांच्या-मधील भेदाची जी उपपत्ति केली आहे ती बरोबर नाहीं.

६ शरीराला.

७ परमात्मा.

झाल्यानंतर त्या स्रष्ट्याचे त्या (कार्यरूप) उपाधींच्या योगानें (जीवरूपी) अनेक भेद होऊं शकतात. ज्याप्रमाणें आकाश (एक असूनही) घट वगैरे उपाधींच्या योगानें त्या आकाशाचे अनेक भेद होतात (त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट होय). तेव्हां यावरून भोक्ता आणि भोग्य हे जरी परमकारण जें ब्रह्म त्याहून भिन्न नाहींत, तरी समुद्रतरंगन्यायानें त्यांच्यामध्यें भेद संभवतो हें सिद्ध झालें. (१३)

[आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें चवदाव्या सूत्रापासून विसाव्या सूत्रापर्यंत सात सूत्रें आहेत सारांश.-- (सू० १४) ' भोक्ते निराळे आणि भोग्य निराळें ' असा जो व्यवहारामध्ये भेद भासतो तो पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याप्रमाणें कबूल करूनच त्याची उपपत्तीही करून दाखविली, परंतु वास्तविक विचार केला असतां हा भेदच मुळीं खरा नाहीं. कारण आकाश वगैरे सर्व जग हे परमात्म्याचें कार्य असल्यामुळें तें परमात्म्याहून निराळें नाहीं ' खरें अस्तित्व एका परमात्म्याचेंच आहे ' असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें शंका --ज्याप्रमाणें एखादा सबंध वृक्ष ' वृक्ष ' या रूपानें एकच आहे, पण त्यामध्ये ' शाखा ' या रूपानें अनेक वस्तू असतात त्याप्रमाणें हें सर्व जग परमात्मा आहे हें खरें, पण त्यामध्ये भोक्ता, भोग्य वगैरे ज्या भिन्न भिन्न अनेक वस्तू त्यांचेही अस्तित्व खरेंच आहे त्यापैकीं 'एक परमात्मा आहे' असें ज्ञान जेव्हां होतें तेव्हां मोक्ष प्राप्त होतो आणि जेव्हां ' अनेक वस्तू आहेत ' असें ज्ञान होतें तेव्हां सर्व प्रकारचा व्यवहार होतो उत्तर --' अनेक वस्तूंना खरें अस्तित्व नाहीं, एकाचेंच म्हणजे कारणाचेंच अस्तित्व खरें आहे ' असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें शिवाय लौकिक व्यवहार सिद्ध होण्याकरितां अनेक वस्तूंचे अस्तित्व मानावयाचें, परंतु ज्याअर्थी ' लौकिक व्यवहारच मुळीं खरा नव्हे ' असें श्रुतीवरून सिद्ध होत आहे, त्याअर्थी अनेक वस्तूंना खऱ्या रीतीनें अस्तित्व मानण्याचें कांहीं कारण नाहीं शिवाय, जर अनेक वस्तूंना खरेंच अस्तित्व असेल, तर त्यांचा खऱ्या ज्ञानानें बाध होणार नाहीं, व त्यामुळें संसाराचें अस्तित्वही नष्ट होणार नाहीं तेव्हां अर्थातच जीवांना मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं शंका -- लौकिक व्यवहार जर खरा नव्हे, तर प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणें अप्रमाण मानावीं लागतील, व ' शास्त्रही खोटेंच आहे ' असें मानावें लागेल, तेव्हां त्या शास्त्रानें सांगितलेलें आत्मैकत्व देखील खोटेंच होईल उत्तर.-- ह्या सर्व गोष्टी आत्मैकत्व समजण्यापूर्वींच्या आहेत आतां शास्त्र हे जरी वास्तविक रीतीनें खोटेंच आहे तरी त्यानें सांगितलेलें आत्मैकत्व खोटें नव्हे ज्याप्रमाणें स्वप्न जरी खोटें आहे तरी जागेपणीं त्या स्वप्नाचें जें स्मरण होतें तें कांहीं खोटें होत नाहीं, त्याप्रमाणेंच हें होय. शिवाय ' आत्मा एक आहे ' या गोष्टीविषयीं कोणींही वाद करूं नये कारण वेदान्तवाक्यावरून ' मी आत्मा आहे ' असें ज्ञान झालें म्हणजे मग तेथें ' कोण, कोठें, कसें, काय, ' अशी कांहींच शंका उरत नाहीं आतां जो श्रुतीमध्यें ब्रह्माला मृत्तिकेचा दृष्टांत दिला आहे त्यावरून ब्रह्म हें जगाचें कारण आहे एवढीच गोष्ट घ्यावी ' ज्याप्रमाणें मृत्तिकेचा घट हा परिणाम आहे त्याप्रमाणें ब्रह्माचा जग हा परिणाम आहे ' असें मात्र त्या दृष्टांतावरून समजूं नये कारण ' ब्रह्म हें विकाररहित आहे '

---

८ तेव्हां वास्तविक रीतीनें जरी जीवाला ' कार्य ' म्हणतां येत नाहीं तरी त्यानें शरीर वगैरे उपाधी नवीन धारण केल्यामुळें ' जणू काय तो जीव ' कार्य आहे असा भास होतो ते व्हा उपाधींच्या संबंधानें जीवांना ' कार्य ' असें म्हणतां येत असल्यामुळें समुद्राच्या लाटा वगैरे कार्यांचा जो दृष्टांत दिला आहे तो बरोबरच आहे

असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. तात्पर्य, जगाचें खरें अस्तित्व कोणत्याही रीतीनें सिद्ध होत नाहीं. 'ईश्वर हा जगाचें नियमन करणारा आहे' इत्यादि व्यवहार देखील व्यवहारावरूनंतलेच आहेत म्हणजे अज्ञानमूलकच आहेत. वास्तविक रीतीनें विचार केला असता परमात्मा हा कोणाचें नियमन करीत नाहीं व कोणाचें कारणही होत नाहीं. (सू. १५) ब्रह्माशिवाय जगाला निराळें अस्तित्व नाहीं; कारण ब्रह्म असतानाच जगाची उपलब्धि होते. आता जरी अग्नीपेक्षां धूम निराळा असूनही त्याची उपलब्धि अग्नि असतानाच होते तरी तेथें धूमाचे ठिकाणीं अग्निबुद्धि होत नाहीं; आणि कार्यावर कारणाची बुद्धि होते; उदा० घटाचे ठिकाणीं 'ही मृत्तिका आहे' अशी बुद्धि होते; म्हणून मृत्तिकेपेक्षा घटाला निराळें अस्तित्व नाहीं त्याप्रमाणें ब्रह्मापेक्षा जगाला निराळें अस्तित्व नाहीं. अथवा 'ब्रह्माशिवाय जगाला निराळें अस्तित्व नाहीं' याचे कारण असें आहे कीं ज्याप्रमाणें पटामध्यें त्याचें कारण जे तंतु तेच फक्त आडवे उभे दृष्टीस पडतात, त्या तंतूंशिवाय पट म्हणून काहीं निराळा पदार्थ बिलकूल उपलब्ध होत नाहीं, त्याप्रमाणेंच या जगामध्येंही सूक्ष्म रीतीनें विचार केला असता पंचमहाभूतें उपलब्ध होतात व त्याच्यापलीकडे केवळ ब्रह्मच उपलब्ध होते. (सू. १६) शिवाय, जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी त्याचें अस्तित्व कारण (ब्रह्म-)रूपानें आहे असें श्रुतीवरून समजत असल्यामुळें या जगाला ब्रह्माशिवाय निराळें अस्तित्व नाहीं असें सिद्ध होते. (सू. १७) आता 'जग हें उत्पत्तीच्या पूर्वी असत् होतें' असें जें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे त्याचा 'जग हें उत्पत्तीच्या पूर्वी असत् असल्यासारखें होतें' असा अर्थ समजावा. कारण उत्पत्तीच्या पूर्वी जग हें नावारूपाला आलें नसल्यामुळें तें त्या वेळीं असून नसल्यासारखेंच होतें. तात्पर्य, उत्पत्तीच्या पूर्वी जगाला कारण-(ब्रह्म-)रूपानें अस्तित्व असल्यामुळें 'ब्रह्माशिवाय जगाला निराळें अस्तित्व नाहीं' असें सिद्ध होतें (सू. १८) 'कार्य हे उत्पत्तीच्या पूर्वी अस्तित्वात असतें, आणि कार्य हें कारणाहून भिन्न नसतें' या दोन गोष्टी युक्तीवरून आणि श्रुतीवरून सिद्ध होतात. युक्ति अशीः— जर घट हा उत्पत्तीच्या पूर्वी मृत्तिकेच्या रूपानें अस्तित्वात नसेल तर तो मृत्तिकेपासूनच का उत्पन्न होतो तें सांगता येणार नाहीं. आता 'मृत्तिकेमध्येंच घट उत्पन्न करण्याची शक्ति आहे' असें मानावें तर तसें मानूनही भागत नाहीं. कारण ती शक्ति जर घटरूपीच असेल तर उत्पत्तीच्या पूर्वी घट असल्यासारखाच झाला. घटरूपी नसेल तर अर्थातच घटाचा आणि त्या शक्तीचा काहीं संबंध नसल्यामुळें मृत्तिकेपासूनच घट का उत्पन्न होतो हें सांगता येणार नाहीं. शिवाय, मृत्तिका आणि घट यामध्यें भेद भासत नसल्यामुळें त्यांचें ऐक्यच मानलें पाहिजे. आता 'मृत्तिका आणि घट यांचा समवायसंबंध असल्यामुळें त्यामध्यें भेद भासत नाहीं' असेंही म्हणता येत नाहीं. कारण त्या समवायसंबंधाचा मृत्तिका आणि घट यांच्याशीं दुसरा संबंध मानता येत नाहीं. आता 'स्वतःच जो संबंध त्याला दुसऱ्या संबंधाची जरूर लागत नाहीं' असें म्हणावें तर संयोग-संबंधाचा जो संयोगी पदार्थाशीं समवायसंबंध मानला आहे तो निरर्थक होईल आता जर दुसरा संबंध मानला तर 'त्या संबंधाला आणखी तिसरा संबंध मानावा लागेल, त्यालाही आणखी संबंध मानावा लागेल' अशी अनवस्था येईल. शिवाय मृत्तिका आणि घट यांचें ऐक्यच भासत असल्यामुळें त्यामध्यें समवायसंबंधाची कल्पना विरुद्ध आहे. शिवाय, 'मृत्तिकेपेक्षा घट निराळा आहे' असें जर तूं म्हणतोस तर तो मृत्तिकेवर कसा राहतो तें तुला सांगता आलें पाहिजे. पण तें तर तुला सांगता येत नाहीं. कारण, जर तो मृत्तिकेच्या सर्व अवयवावर मिळून राहील तर मृत्तिकेच्या सर्व अवयवांचें ज्ञान होत नसल्यामुळें घटाचें ज्ञानच मुळीं होणार नाहीं. जर मृत्तिकेच्या अवयवाशिवाय घटाचे आणखी निराळे अवयव आहेत अशी कल्पना करशील तर त्या निराळ्या कल्पिलेल्या एकेक

अवयवाच्या योगानें मृत्तिकेच्या एकेक अवयवावर घट राहू शकेल, आणि मृत्तिकेच्या काहीं अवयवाच्या ज्ञानानें त्याचें ज्ञानही होईल. परंतु त्या कल्पिलेल्या अवयवांवर घट कसा राहतो हा प्रश्न पूर्ववत् उद्भवत असल्यामुळे त्या प्रश्नाचें उत्तर देताना फिरून तुला हीच नड पडणार आहे. आता मृत्तिकेच्या एकेक अवयवावर घट राहतो असें म्हणशील तर एका घटाला आपल्या सर्व अवयवावर एकदम राहतां येत नसल्यामुळें त्या घटाचें दोन्ही बाजूंनीं दोन मनुष्याना एकदम ज्ञान होणार नाहीं. आतां 'गोत्व जसें प्रत्येक गाईवर पूर्ण रीतीने राहतें तसा घट हा आपल्या प्रत्येक अवयवावर पूर्ण रीतीनें राहतो' असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, ज्याप्रमाणें एक गाय पाहिली असता गोत्वाचें ज्ञान होतें, त्याप्रमाणें घटाचा एक अवयव म्हणजे एक कण पाहिला असता घटाचें ज्ञान होत नाहीं. शिवाय, ज्याप्रमाणें गोत्वाचें कार्य कोणतीही एखादी गाय घेऊन तिच्याकडून करता येतें त्याप्रमाणें घटाचें 'पाणी आणणें' वगैरे कार्य त्याचा कोणताही एखादा अवयव घेऊन त्याच्याकडून करता आलें असतें; तसेंच धार काढणे हें गाईचें कार्य तिच्या शिंगातूनही करता आलें असतें. एकंदरींत कार्य हें कारणावर कसें राहतें ते सांगता येत नाहीं असें सिद्ध झालें. शिवाय उत्पत्तीच्या पूर्वी जर घट नसेल तर त्या उत्पत्तीला कर्ताच नाहीं असें होईल. पण तें तर विरुद्ध आहे. कारण उत्पत्ति ही क्रिया असल्यामुळें तिला कर्त्याची अवश्य जरूर आहे. आता "घटाचा मृत्तिकेशीं किंवा अस्तित्वाशीं जो संबंध त्यालाच 'उत्पत्ति' म्हणतात, ती काहीं क्रिया नव्हे" असेंही म्हणता येत नाहीं. कारण, तुझ्या मतीं उत्पत्तीच्या पूर्वी घट हा अभावरूप असल्यामुळें त्याचा भावरूप पदार्थाशीं म्हणजे मृत्तिकेशीं संबंधच घडत नाहीं. शिवाय, 'उत्पत्तीच्या पूर्वी घटाचा अभाव होता' हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण अभावाला कोणत्याही प्रकारची मर्यादा लावता येत नाहीं. आतां 'उत्पत्तीच्या पूर्वी घट हा अस्तित्वात असल्यामुळे कुंभाराचा व्यापार फुकट आहे' असें मात्र समजूं नये. कारण मृत्तिकेलाच एक विशेष प्रकारचा आकार देण्याच्या कामीं कुंभाराचा व्यापार उपयोगी पडत आहे. परंतु निराळा आकार आल्यामुळें वस्तू मात्र निराळी होत नाहीं बीजाला अंकुर फुटतेवेळीं देखील 'तो अंकुर पूर्वी नसून नवीनच उत्पन्न होतो' असें समजूं नये तर बीजालाच काहीं ज्यास्त अवयव मिळून निराळा आकार येतो हा निराळा आकार आला म्हणजेच तेथे 'ती वस्तु उत्पन्न झाली' असें म्हणण्याची लोकामध्यें वहिवाट आहे. आता तेवढ्यानेंच जर ती वस्तु निराळी मानशील तर 'आईच्या पोटात असलेलें मूल निराळें, आणि उपजलेलें मूल निराळें' असें तुला मानावें लागेल. तात्पर्य, 'घट वगैरे कार्य हें उत्पत्तीच्या पूर्वी मृत्तिका वगैरे कारणाच्या रूपानें असतें' असच मानलें पाहिजे; न मानशील तर उलट तुझ्याच मतीं उत्पत्तीच्या पूर्वी घट नसल्यामुळे कुंभाराच्या व्यापाराला विषय मिळणार नाहीं. शिवाय 'उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असतें' ही गोष्ट श्रुतीवरूनही सिद्ध होत आहे. (सू० १९) आता उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याचें जे ज्ञान होत नाहीं त्याचें कारण असें आहे कीं त्या वेळीं कार्य हें अस्पष्ट असतें. ज्याप्रमाणें पट गुंडाळून ठेवला असता तो अस्पष्ट असल्यामुळें त्याचें ज्ञान होत नाहीं त्याप्रमाणेंच हें होय. (सू० २) ज्याप्रमाणें प्राणायामाच्या योगानें प्राणाच्या क्रिया बंद होऊन ते प्राण फक्त कारणरूपानें राहिले असता त्यावेळीं 'जगणे' एवढेंच कार्य होतें, परंतु हात पाय आखडणें, पसरणें वगैरे कार्य होत नाहीं व त्याच्या क्रिया चालू झाल्या म्हणजे तेंच आखडणें वगैरे कार्य होऊं लागतें, पण तेवढ्यानें काहीं ते प्राण भिन्न होत नाहींत त्याप्रमाणेंच कार्य हे उत्पत्तीच्या पूर्वी कारणाच्या रूपानें राहत आहे, परंतु तेवढ्यानें त्या कार्यकारणामध्यें भेद मानता येत नाहीं.]

तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः ॥ १४ ॥

१४ 'आरंभ शब्द' वगैरेंवरून त्यांचें (म्ह. कार्य आणि कारण यांचें) ऐक्य (सिद्ध होतें). (६)

भोक्ता आणि भोग्य यांमध्यें जो व्यावहारिक भेद दृष्टीस पडतो तो घेऊन (मागील सूत्रात पूर्वपक्ष्याचें) खंडन केलें. परंतु वास्तविक रीतीनें (भोक्ता आणि भोग्य यांमध्यें) भेद नाहीं. कारण त्यांच्या मध्यें कार्यकारणभाव असल्यामुळें ऐक्य आहे असें समजतें. आकाश वगैरे जें हें बहुविध[1] जग दृष्टीस पडतें तें कार्य होय, आणि परब्रह्म हें कारण होय. त्या कारणाहून वास्तविक रीतीनें कार्य भिन्न नाहीं म्हणजे त्या कारणाहून कार्याला पृथक् अस्तित्व नाहीं असें समजतें. कशावरून ? 'आरम शब्द' वगैरेंवरून. 'एका वस्तूचें ज्ञान झाल्याने सर्व वस्तूंचें ज्ञान होतें' अशी प्रतिज्ञा करून श्रुतीनें ती प्रतिज्ञा सिद्ध करण्याकारितां दृष्टांत देतांना 'आरंभ' शब्दाचा उपयोग केलेला आहे:-'हे सोम्य ! ज्याप्रमाणें एका मृत्पिंडाचें ज्ञान झालें म्हणजे सर्व मृण्मय वस्तूंचें ज्ञान होतें; कारण विकार म्हणजे ज्याचा आरंभ वाणीपासूनच आहे असें (केवळ) नाम होय. मृत्तिका हेंच खरें होय' (छां. ६।१।१). या श्रुतीचा अर्थ असा:- एका मृत्तिकेच्या गोळ्याचें वास्तविक रीतीनें म्हणजे 'मृत्तिका' या रूपानें ज्ञान झालें म्हणजे घट, शराव[2], उदंचन[3] वगैरे सर्व मृत्तिकेच्या घडलेल्या वस्तूचें ज्ञान होतें. कारण त्या सर्वांचें मृत्तिका हें एकच स्वरूप आहे. घट, शराव, उदंचन वगैरे जे विकार आहेत ते केवळ नामें होत. वाणीमध्येंच त्यांचें अस्तित्व आहे, व त्यांचा वाणीपासूनच आरंभ (म्ह. उत्पत्ति) आहे. वस्तुतः विकार म्हणून कांहीं नाहीं. आणि केवळ नाम खोटें होय मृत्तिका हीच खरी वस्तु होय, हा ब्रह्माला दृष्टांत दिला आहे. तेव्हा या दृष्टांतामध्यें असलेल्या 'आरंभ' शब्दावरून 'दार्ष्टांतिक जें ब्रह्म त्याहून देखील पृथक् असें कोणतेंच कार्य अस्तित्वात नाहीं' असें समजतें. तसेंच पुनः 'तेज, उदक आणि पृथ्वी हीं ब्रह्माचीं कार्यें आहेत'

---

१ अनेक प्रकारचें.

२ थाळा.

३ पोहोरा.

४ 'घट', 'शराव' वगैरे ह्या मृत्तिकेहून निराळ्या वस्तू नाहीत. मृत्तिकेलाच हीं निरनिराळीं नावें प्राप्त झालीं आहेत. खरी वस्तू म्हटली म्हणजे मृत्तिकाच होय.

५ ज्याप्रमाणें मृत्तिकेचें कार्य जो घट त्याचा केवळ वाणीपासून आरंभ आहे, म्हणजे घट हा मृत्तिकेपेक्षा कांहीं वास्तविक निराळा पदार्थ नाहीं असें ह्या आरंभ शब्दावरून समजतें त्याप्रमाणें

असें सांगून 'त्या तेज, उदक आणि पृथ्वी यांच्या कार्यांना तेज, उदक आणि पृथ्वी यांहून पृथक् अस्तित्व नाहीं' असें श्रुति सांगतेः—'(अशा रीतीनें) अग्नीचें अग्नित्व नाहींसें झालें. विकार म्हणजे ज्याचा आरंभ वाणीपासूनच आहे असें (केवळ) नाम होय. तीन रंगें हींच काय ती खरी वस्तु होय' इत्यादि. 'आरंभ शब्द वगैरेवरून' यांतील 'वगैरे' शब्दानें 'आत्म्याचें ऐक्य प्रतिपादन करणें' हें ज्यांचें तात्पर्य आहे अशा पुढील श्रुतीही दाखल कराव्याः—'ह्या सर्वांचा तें[10] आत्मा आहे; तें सत्य आहे; तो आत्मा आहे; तें तूं आहेस' (छां. ६।८।७); 'जें हें सर्व तो आत्मा होय' (बृ.२।४।६); 'हें सर्व ब्रह्मच होय' (मुं.२।२।११); 'हें सर्व आत्माच होय' (छां. ७।२५।२); 'येथें अनेक असें कांहीं नाहीं' (बृ. ४।४।२५). शिवाय दुसऱ्या[12] कोणत्याही रीतीनें 'एका वस्तूच्या ज्ञानानें सर्व वस्तूंचें ज्ञान होतें' ही प्रतिज्ञा सिद्ध होत नाहीं. म्हणून ज्याप्रमाणें घटाकाश, करकाकाश[13] वगैरे (आकाशें) महाकाशाहून भिन्न नाहींत, तसेंच ज्याप्रमाणें 'मृगजल' वगैरे वस्तू 'खारें मैदान' वगैरे वस्तूंपासून भिन्न नाहींत, कारण 'तें क्षणांत दिसतें आणि क्षणांत नाहींसें होतें' अशी त्या मृगजलाची स्थिति असल्यामुळें त्याला निश्चित असें कांहींच स्वरूप नाहीं; त्याप्रमाणें 'ह्या भोक्ता-भोग्य बहुविध जगालाही ब्रह्माहून पृथक् अस्तित्व नाहीं' असें समजावें.

शंकाः— ब्रह्म अनेकरूपीं आहे. ज्याप्रमाणें वृक्षाला अनेक शाखा असतात त्याप्रमाणें ब्रह्म हें अनेक शक्ती आणि अनेक प्रवृत्ती[14] यांनीं युक्त आहे, म्हणून (ब्रह्माची)

ब्रह्माचें कार्य जें जग त्याचा केवळ वाणीपासूनच आरंभ आहे, म्हणजे जग हें ब्रह्मापेक्षां कांहीं वास्तविक निराळें नाहीं असें समजतें.

६ अग्नि हा तेजाचा विकार असल्यामुळें त्याला तेजाहून पृथक्-अस्तित्व नाहीं या रीतीनें.

७ तीन रंग म्हणजे पृथिवी, जल आणि तेज हीं तीन भूतें होत. कारण पृथिवीचा रंग काळा, जलाचा रंग पांढरा, आणि तेजाचा रंग लाल आहे; म्हणून येथें 'तीन रंग' हा शब्द 'तीन भूतें' या अर्थी लक्षणेनें योजिला आहे.

८ तीन भूतें देखील (ब्रह्माचीं) कार्येंच असल्यामुळें खऱ्या वस्तू नव्हेत; तर त्याचें कारणच खरी वस्तू होय. अशा रीतीनें जगामध्यें एका ब्रह्मालाच खरें अस्तित्व आहे असें या श्रुतीवरून सिद्ध होतें.

९ जगांतील सर्व वस्तूंचा.

१० ब्रह्म.

११ ज्याअर्थी ब्रह्म हें जगांतील सर्व वस्तूंचा आत्मा आहे, त्याअर्थी जगांतील सर्व वस्तू ब्रह्माहून निराळ्या नाहींत असें या श्रुतीवरून सिद्ध होतें.

१२ 'जगांतील सर्व वस्तूंना ब्रह्माहून पृथक् अस्तित्व नाहीं' या रीतीशिवाय दुसऱ्या.

१३ कमंडलूमधील आकाश.

१४ कार्योन्मुखता.

एकरूपता आणि अनेकरूपता ह्या दोन्हीही खऱ्याच आहेत. उदाहरणार्थः— वृक्ष या रूपानें वृक्ष एक आहे, पण शाखा या रूपांनीं तो अनेक आहे; तसेंच समुद्र या रूपानें समुद्र एक आहे, पण फेंस तरंग वगैरे[15] रूपांनीं तो अनेक आहे; तसेंच मृत्तिका या रूपानें मृत्तिका एक आहे, पण घट, शराव वगैरे रूपांनीं ती अनेक आहे. आतां त्यांपैकीं ब्रह्माचा एकत्वरूप भाग घेतला म्हणजे ज्ञानापासून मोक्षप्राप्ति सिद्ध होते; व अनेकत्वरूप भाग घेतला म्हणजे कर्मकांडावर अवलंबून असणारे सर्व लौकिक आणि वैदिक व्यवहार सिद्ध होतात. आणि या मताला मृत्तिका वगैरेंचे दृष्टांत (अगदीं) बरोबर जुळतील[16]. उत्तरः— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण 'मृत्तिका हीच खरी वस्तु होय' या वाक्यावरून दृष्टांतामध्यें 'उपादानकारणच खरी वस्तु आहे' असें निश्चित होतें. शिवाय 'आरंभण' शब्दावरून 'सर्व कार्यें मिथ्या आहेत' असें समजतें. शिवाय, दार्ष्टांतिकामध्यें देखील 'एक परमकारणच काय ती खरी वस्तु आहे' असें 'ह्या सर्वांचा हा आत्मा आहे; तें सत्य आहे' या वाक्यावरून निश्चित होतें. शिवाय 'हे श्वेतकेतो ! तो आत्मा आहे; तें तूं आहेस' या वाक्यांत 'शरीरामध्यें राहणारा (जो जीव तो) ब्रह्मरूपी आहे' असें सांगितलें आहे. जीवाचें हें ब्रह्मरूपत्व स्वतःसिद्ध आहे, तें यत्नानें साध्य करून घेण्याचें नाहीं. तेव्हां 'जीव ब्रह्मरूपी आहे' ही गोष्ट एकदां शास्त्रावरून समजली, म्हणजे मग 'जीव शरीररूपी आहे' ही जी मनुष्याची स्वाभाविक बुद्धि तिचा बाध होतो. ज्याप्रमाणें 'ही रज्जु आहे' असें समजलें म्हणजे मग 'हा सर्प आहे' या बुद्धीचा बाध होतो (त्याप्रमाणेंच हे होय). 'जीव शरीररूपी आहे' या बुद्धीचा एकदां बाध

१५ 'वगैरे' शब्दानें 'बुडबुडे' घ्यावे.

१६ कारण, घट वगैरे जसे मृत्तिकेचे खरोखरच परिणाम आहेत, तसें या मतीं जग हें ब्रह्माचा खरोखरच परिणाम आहे असें मानलें आहे.

१७ जर संसार खरा असेल तर जीव हा त्या संसारानें युक्त असल्यामुळें तो ब्रह्मरूपी आहे असें जें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे तें संभवत नाहीं. तेव्हां त्या श्रुतीवरून संसाराला खरें अस्तित्व नाहीं असें सिद्ध होतें.

१८ कारण, श्रुतीमध्यें 'तें (ब्रह्म) तूं आहेस' असें म्हटलें आहे. 'तें तूं हो' असें म्हटलें नाहीं. जर 'तें तूं हो' असें म्हटलें असतें, तर जीवानें काहीं एक यत्न करून आपल्याला ब्रह्मरूपत्व साध्य करून घेण्याचें आहे असें झालें असतें; आणि मग जीव हा मूळचा ब्रह्मरूप नाहीं असा अर्थातच निश्चय होत असल्यामुळें पूर्वपक्ष्याच्या मताप्रमाणें संसाराला खरें अस्तित्व मानतां आलें असतें. पण ज्याअर्थीं श्रुतीमध्येंच मुळीं 'तें तूं आहेस' असें म्हटलें आहे, त्याअर्थीं जीवाला ब्रह्मरूपत्व स्वतःसिद्ध आहे असेंच मानावें लागतें. एकंदरींत, संसाराला खरें अस्तित्व कोणत्याही रीतीनें देतां येत नाहीं.

झाला म्हणजे त्या बुद्धीवर अवलंबून असलेला जो मनुष्याचा सर्व नैसर्गिक व्यवहार—जो व्यवहार सिद्ध करण्याकरतांच ब्रह्माचा अनेकत्वरूप एक दुसरा भाग मानावयाचा—तो सर्व व्यवहार बाधित होतो. शिवाय 'जेथें याला सर्व आत्मरूपच झालें, तेथें तो कशानें कोणाला पाहील?' (बृ. २।४।१३) इत्यादि श्रुतीही 'ब्रह्मच सर्वांचा आत्मा आहे' असें समजणाऱ्याला क्रियां[19], कारकें[20], फलें[21] वगैरे[22] सर्व व्यवहार नष्टप्राय आहेत असेंच सांगतात. आतां 'हे सर्व व्यवहार एका विशिष्ट अवस्थेंतेच[23] (मनुष्याला) नष्टप्राय होतात' असें श्रुतीनें सांगितलें आहे[24] असें मानणें बरोबर नाहीं. कारण 'तें तूं आहेस' या वाक्यांत 'ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे' ही जी गोष्ट सांगितली आहे ती कोणत्याही एका विशिष्ट अवस्थेला अनुलक्षून सांगितलेली नाहीं[25]. शिवाय, तस्करदृष्टांताच्या साहाय्यानें 'खोटें बोलणारा मनुष्य बद्ध होतो, पण खरें बोलणारा मनुष्य मुक्त होतो' असें सांगणारी[26] श्रुति, 'ब्रह्माचें एकत्व' हेंच एक खरी वस्तु होय, व '(ब्रह्माचें) अनेकत्व' हा केवळ मिथ्याज्ञानाचा प्रसार होय, असेंच सांगते. जर (ब्रह्माचें एकत्व आणि

१९ उदा.—पाहणें ही क्रिया होय.

२० उदा.—'पाहणारा मनुष्य,' आणि 'पहावयाची वस्तु' इत्यादि 'पाहणे' या क्रियेची कर्ता, कर्म वगैरे कारकें होत.

२१ एखादी वस्तु पाहिली असता तीपासून उत्पन्न होणारें जे सुखदुःख तें त्या 'पाहणें' या क्रियेचें फल होय.

२२ 'वगैरे' शब्दानें 'चालणें' 'बोलणें' वगैरे इतर सर्व प्रकारचे व्यवहार घ्यावे.

२३ जीवाला ब्रह्मसाक्षात्कार झाल्यावर प्राप्त होणारी जी मोक्षावस्था तींतच.

२४ श्रुतीमध्यें 'कशानें कोणाला पाहील' ही जी स्थिति वर्णिली आहे ती मोक्ष प्राप्त झाल्या-नंतरचीच वर्णिली आहे; मोक्षप्राप्तीच्या पूर्वीची नव्हे. तेव्हा अर्थातच मोक्षाच्या पूर्वी सर्व व्यवहार नष्टप्राय होत नसल्यामुळें संसाराला खरें अस्तित्व आहे असें मानलें असता या श्रुतीचा काहीं विरोध येत नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

२५ तेव्हा त्याअर्थी 'ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे तेथें दुसरें काहीं नाहीं' ही गोष्ट नेहमींचीच आहे असें या श्रुतीवरून सिद्ध होतें, त्याअर्थी या श्रुतीला अनुसरून पूर्वीच्या श्रुतीमध्यें 'कशानें कोणाला पाहील?' ही जी स्थिति वर्णिली आहे ती देखील नेहमींचीच आहे असें म्हटलें पाहिजे. कारण व्यवहार नष्टप्राय होण्याला ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे हीच गोष्ट कारण आहे; आणि ती तर गोष्ट नेहमींचीच आहे.

२६ ज्याप्रमाणें लोकामध्यें एखाद्या चोरानें 'मी चोरी केली नाहीं' असें भाषण केलें असता तें भाषण खरें आहे किंवा खोटें आहे हें समजण्याकरिता 'दिव्य' करतात म्हणजे त्याच्या हातात कुऱ्हाड तापवून देतात; जर तो खोटें बोलत असेल तर त्याचा हात भाजतो, आणि लोक त्याचें बंधन करतात, पण जर तो खरें बोलत असेल तर त्याचा हात भाजत नाहीं, आणि लोक त्याला सोडून देतात; त्याप्रमाणें 'जगामध्यें अनेक वस्तू आहेत' असें बोलणारा मनुष्य खोटें बोलत असल्यामुळें संसारामध्यें बद्ध होतो, आणि 'ब्रह्म ही एकच वस्तू आहे' असें बोलणारा मनुष्य खरें बोलत असल्यामुळें मुक्त होतो असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे.

अनेकत्व हीं) दोन्ही खरीं असतीं, तर संसारामध्यें पडलेल्या मनुष्याला 'खोटें बोलणारा' असें श्रुतीनें कसें म्हटलें असतें ? शिवाय, 'जो येथें जणूं काय भेद आहे असें पाहतो तो एका मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूप्रतें प्राप्त होतो' (बृ. ४।४।१९) ही श्रुतीही भेद पाहणाऱ्या मनुष्याची निंदा करून वरील गोष्टच सांगते. शिवाय, ह्या मतीं ज्ञानापासून मोक्षप्राप्ति संभवत नाहीं. कारण 'ज्याचा तत्त्वज्ञानानें बाध होईल असें मिथ्याज्ञान म्हणून एक संसाराचें कारण आहे' असें (ह्या मताचें प्रतिपादन करणारे लोक) मानीत नाहींत[28]. आणि जर (एकत्व आणि अनेकत्व हीं) दोन्ही खरीं असतील, तर 'एकत्वाच्या ज्ञानानें अनेकत्वाच्या ज्ञानाचा बाध होतो' असें कसें म्हणता येईल ?

शंका:— जर केवळ एकत्वच (खरें म्हणून) मानलें, तर (जगामध्यें) अनेकत्व हा पदार्थ नसल्यामुळें प्रत्यक्ष वगैरे लौकिक प्रमाणांना विषय मिळणार नाहीं[29]; त्यामुळें तीं प्रमाणें अप्रमाण होतील. ज्याप्रमाणें 'स्थाणु' वगैरेंचे ठिकाणीं ('हे स्थाणु वगैरे आहेत' अशीं खरीं ज्ञानें उत्पन्न झाल्यावर) 'हे पुरुष वगैरे आहेत' अशीं ज्ञानें अप्रमाण होतात त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट होय. तसेंच विधिशास्त्र आणि निषेधशास्त्र हीं अनेकत्वावर अवलंबून असल्यामुळें अनेकत्व नसेल तर तीं शास्त्रें देखील अप्रमाण होतील[30]. तसेंच मोक्षशास्त्र हें गुरु, शिष्य वगैरेप्रकारचें जें अनेकत्व त्यावर अवलंबून असल्यामुळें जर (तें) अनेकत्व नसेल तर तें (मोक्षशास्त्र) देखील खोटें होईल. आणि (अशा रीतीनें) मोक्षशास्त्र खोटें झाल्यावर त्या शास्त्रानें प्रतिपादन केलेलें जें 'आत्म्याचें एकत्व' तें तरी खरें म्हणून कसें मानता येईल ? या शंकेवर आमचें उत्तर:— हा दोष आमचेवर येत नाहीं. कारण ज्याप्रमाणें स्वप्नांतील व्यवहार मनुष्य जागा होण्यापूर्वी खरे मानिले जातात त्याप्रमाणें 'ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे' असें ज्ञान होण्यापूर्वी संसारातील सर्व व्यवहार खरे मानण्यास हरकत नाहीं. जोंपर्यंत ब्रह्माच्या ऐक्याचें यथार्थ

---

२७ अनेक संसारयोनींप्रत.

२८ कारण त्यांच्या मतीं अनेकत्व हें खरेंच असल्यामुळें त्या अनेक वस्तूंचें जें भेदज्ञान त्याला 'मिथ्याज्ञान' म्हणता येत नाहीं.

२९ ब्रह्म ही एकच वस्तू खरी असल्यामुळें 'ज्ञाता', 'ज्ञेय' वगैरे भिन्न भिन्न वस्तू खऱ्या आहेत असें मानता येत नाहीं, त्यामुळें प्रत्यक्ष, अनुमान वगैरे प्रमाणांना कांहीं विषय मिळत नाहीं. कारण या सर्व प्रमाणांना भेदज्ञान आवश्यक आहे.

३० विधिशास्त्र आणि निषेधशास्त्र हीं 'अमुक मनुष्यानें अमुक गोष्ट करावी किंवा न करावी' असें सांगतात. तेव्हां अर्थातच त्या शास्त्रांना, मनुष्य आणि कर्तव्यगोष्टी इत्यादि अनेक वस्तूंची जरूर असते. यावरून हीं शास्त्रें अनेकत्वावर अवलंबून असतात असें सिद्ध होतें.

ज्ञान झालें नाहीं, तोंपर्यंत 'प्रमाण, प्रमेय, फल वगैरे कार्यें मिथ्या आहेत' अशी बुद्धि कोणाचेही ठिकाणीं उत्पन्न होत नाहीं. आपलें मूळचें जें ब्रह्मरूप तें विसरून जाऊन प्रत्येक मनुष्य अज्ञानानें (शरीर, संतति, संपत्ति वगैरे) कार्यांवरच 'हें[31] मी आहें, हें[32] माझें आहे' अशा रीतीनें मीपणाचा व आपलेपणाचा आरोप करितो. तेव्हां ब्रह्माच्या ऐक्याचें ज्ञान उत्पन्न होण्यापूर्वी सर्व लौकिक आणि वैदिक व्यवहार सुरू असण्यास हरकत नाहीं. ज्याप्रमाणें एखादा प्राकृत मनुष्य निजला असतां तो स्वप्नामध्यें नानाप्रकारचे पदार्थ पाहतो; व जागा होईपर्यंत 'ते सर्व पदार्थ खरे दिसतात' अशी त्याची खात्री असते, 'ते खोटे दिसत असतील' अशी त्याला त्यावेळीं शंकाही येत नाहीं त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट होय.

शंकाः— खोटया वेदान्तवाक्यांपासून ब्रह्माच्या ऐक्याचें खरें ज्ञान कसें उत्पन्न होईल ? रज्जूवर कल्पिलेला सर्प चावला असतां मनुष्य मरत नाहीं[33]. तसेंच मृगजलाचाही 'पिणें', 'स्नान करणें' वगैरे कामांसाठीं उपयोग केला जात नाहीं. उत्तरः— हा दोष आमचेवर येत नाहीं. कारण 'आपल्याला सर्प चावला अशी शंका येणें' वगैरे कारणां-पासून देखील 'मरण' वगैरे कार्यें उत्पन्न झालेलीं दृष्टीस पडतात. तसेंच स्वप्न पाहणाऱ्या मनुष्याला देखील 'आपल्याला सर्प चावला', 'आपण उदकानें स्नान केलें' वगैरे घडतात असें दिसून येतें. आतां '(स्वप्नाप्रमाणें) स्वप्नांत घडलेलीं कार्यें देखील खोटींच' असें म्हणशील तर त्यावर आमचें उत्तरः— जरी हीं कार्यें खोटीं आहेत तरी स्वप्न पाहणाऱ्याला (आपल्याला सर्प चावला, आपण उदकानें स्नान केलें असें) जें त्या कार्यांविषयींचें ज्ञान होतें तें खरें होय[34]. कारण मनुष्य जागा झाल्यावरही त्या ज्ञानाचा बाध होत नाहीं. जरी स्वप्नांतून जागा झालेला मनुष्य स्वप्नांत पाहिलेलीं 'सर्प–दंश', 'उदक–स्नान' वगैरे कार्यें मिथ्या घडलीं असें मानतो, तरी त्या कार्यांचें ज्ञान देखील मिथ्याच झालें असें तो मानीत नाहीं. स्वप्न पाहणाराच्या ज्ञानाचा (जाग्रदवस्थेमध्यें सुद्धां) बाध होत नाहीं. या वरील गोष्टीवरून 'देह हाच आत्मा होय' या मताचें

---

३१ शरीर.

३२ संतति, संपत्ति वगैरे.

३३ कारण तेथें सर्प खरा नसल्यामुळे 'सर्प चावला' असा फक्त भ्रम होतो.

३४ यावरून स्वप्नरूपी खोट्या कारणापासून ज्ञानरूपी खरें कार्य उत्पन्न होतें असें सिद्ध होतें असा सिद्धांत्याचा अभिप्राय आहे.

खंडन झालें असें समजावें. ' एखादा मनुष्य कांहीं काम्य कर्म करीत असतां जर तो स्वप्नामध्यें एखाद्या स्त्रीला पाहील, तर त्यावरून त्या कर्माचें फल (आपल्याला) अवश्य प्राप्त होईल असें त्यानें जाणावें ' (छां. ५।२।९) ही श्रुतिही ' खोटें असें जें स्वप्नांतील स्त्रीला पाहणें त्यापासून खऱ्या अशा फलप्राप्तीचें ज्ञान होतें ' असेंच सांगते. तसेंच दुसरीही श्रुति ' एखाद्यानें कांहीं अरिष्ट चिन्हें प्रत्यक्ष पाहिलीं असतां आपण फार वेळ जगणार नाहीं असें समजावें ' असें सांगून ' आतां स्वप्नामध्यें एखादा जर काळ्या वर्णाच्या व काळ्या दाताच्या अशा मनुष्याला पाहील तर तो मनुष्य त्याला मारील ' इत्यादि वाक्यांत ' असत्य असें जें स्वप्नांतील पाहणें त्यावरून सत्य असें जें मरण तें सूचित होतें ' असेंच सांगते. शिवाय, *अन्वय आणि व्यतिरेक पाहण्यामध्यें कुशल* असलेल्या लोकांचा ' अमुक स्वप्नें पाहिलीं असता तीं शुभसूचक होतात, व अमुक स्वप्नें पाहिलीं असतां तीं अशुभसूचक होतात ' असा हा अनुभव जगामध्यें प्रसिद्ध आहे. शिवाय ' रेघरूपी खोट्या अक्षरांच्या ज्ञानापासून अ, आ वगैरे खऱ्या अक्षरांचें ज्ञान होतें ' असें दृष्टोत्पत्तीस येतें. शिवाय, आत्म्याचें ऐक्य प्रतिपादन करणारें हें प्रमाण अगदीं

---

३५ कारण, जर देहच आत्मा असेल तर स्वप्नांतील देह आणि जाग्रदवस्थेंतील देह हे निरनिराळे असल्यामुळें एका देहाला झालेल्या ज्ञानाचें दुसऱ्या देहाला स्मरण होणार नाहीं. पण ज्याअर्थी तें स्मरण होतें, त्याअर्थी स्वप्नांतील आणि जाग्रदवस्थेंतील आत्मा एकच आहे असें मानलें पाहिजे. तेव्हा अर्थातच देह हा आत्मा नाहीं असें सिद्ध होतें.

३६ आता खोट्या वस्तूपासून ज्ञानरूपी खरें कार्य उत्पन्न होतें ही गोष्ट खरी; पण तें ज्ञान खोट्या वस्तूचेंच असतें. खोट्या वस्तूपासून खऱ्या वस्तूचें ज्ञान मात्र कधींही उत्पन्न होत नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय असल्यामुळें वरील दोष येत नाहीं असें कोणी म्हणेल. याकरिता पुन्हा हा श्रुतीचा विरोध दिला आहे.

३७ कोणत्याही दोन वस्तूंमध्यें कार्यकारणभाव आहे हें अन्वयव्यतिरेकावरून समजतें. उदा०– दंड आणि घट. येथें ' दंड असेल तरच घट उत्पन्न होतो ' हा अन्वय होय, आणि ' दंड नसेल तर घट उत्पन्न होत नाहीं ' हा व्यतिरेक होय. याप्रमाणें कोणत्याही ज्या दोन वस्तूंमध्यें अन्वयव्यतिरेक संभवतात, त्या दोन वस्तूंमध्यें कार्यकारणभाव निश्चयानें असतो. तेव्हा एक खरी आणि एक खोटी अशा दोन वस्तूंमध्येंही जर अन्वयव्यतिरेक संभवतील, तर तेथें कार्यकारणभाव मानलाच पाहिजे. उदा०– ' स्वप्न ' हें जें कारण तें जरी खोटें आहे, तरी ' त्यापासून अमुक फल प्राप्त होईल असें ज्ञान होणें ' हें कार्य खरें उत्पन्न होतें, अशा येथें खऱ्या व खोट्या वस्तूंमध्यें कार्यकारणभाव आहे. कारण ' अमुक स्वप्न पाहिलें असता अमुक फल प्राप्त होतें ' आणि ' तसें स्वप्न पाहिलें नसता तसें कार्य उत्पन्न होत नाहीं ' असे अन्वयव्यतिरेक येथें संभवतात.

३८ पुस्तकावर काढलेल्या ज्या शाई वगैरेंच्या रेघा त्या कांहीं खरीं अक्षरें नव्हेत, तर खऱ्या अक्षरांचीं चिन्हें होत. जे आपण तोंडानें अ आ वगैरे शब्द उच्चारतों तींच खरीं अक्षरें होत.

शेवटलें आहे. कारण येथें दुसऱ्या कशाचीही आकांक्षा रहात नाहीं. ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्यें ' यज्ञ करावा ' असें म्हटलें असतां कोणता (यज्ञ) कोणीं कोणत्या रीतीनें (करावा) इत्यादि गोष्टींची आकांक्षा राहते, त्याप्रमाणें ' तें तूं आहेस ', ' मी ब्रह्म आहें ' असें म्हटलें असतां दुसऱ्या कशाचीही आकांक्षा राहात नाहीं. कारण या वाक्यापासून ' हें सर्व एक आत्मा होय ' असें ज्ञान उत्पन्न होतें. जर (जगामध्यें) दुसरी एखादी वस्तू बाकी राहील तर तिच्याविषयीं आकांक्षा उत्पन्न होईल. परंतु जगामध्यें एका आत्म्यावांचून दुसरी कोणतीच वस्तू बाकी राहत नाहीं–कीं जिच्याविषयीं आकांक्षा उत्पन्न व्हावी. आतां ' हें ज्ञानच मुळीं उत्पन्न होत नाहीं ' असें म्हणणें शक्य नाहीं. कारण ' ह्या (बापा-) च्या (वचनावरून) तें (आत्मतत्त्व श्वेतकेतूनें) जाणलें ' (छां. ६।१६।३) इत्यादि श्रुती आहेत. शिवाय, हें ज्ञान उत्पन्न होण्याला साधन म्हणून वेदश्रवण वगैरे आणि वेदपठन वगैरे गोष्टी सांगितल्या आहेत. बरें, हें ज्ञान निष्फळ आहे किंवा भ्रांतिमूलक आहे असेंही म्हणणें शक्य नाहीं, कारण ' अविद्येची निवृत्ति ' हें या ज्ञानाचें फल दृष्टीस पडतें. शिवाय, ह्या ज्ञानाचा दुसऱ्या कोणत्याही ज्ञानानें बाध होत नाहीं. आतां ' हें आत्म्याच्या ऐक्याचें ज्ञान उत्पन्न होण्यापूर्वी जगांतील सर्व खरे व खोटे, त्याप्रमाणेंच लौकिक व वैदिक व्यवहार अव्याहत रीतीनें चालतात' असें आम्हीं मागें म्हटलेंच आहे. तेव्हां या शेवटल्या प्रमाणावरून आत्म्याचें ऐक्य सिद्ध होऊन पूर्वींचा सर्व भेद-व्यवहार बाधित झाला म्हणजे मग अनेकरूपीं ब्रह्माची कल्पना करण्याला जागा राहत नाहीं.

शंकाः— श्रुतीनें मृत्तिका वगैरेंचे दृष्टांत दिले असल्यावरून ' ब्रह्म परिणामीं आहे ' हेंच मत श्रुतीला संमत आहे असें समजतें. कारण जगामध्यें मृत्तिका वगैरे पदार्थ परिणामी आहेत असें आढळतें. उत्तर— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ' तो हा मोठा, जन्मरहित, जरारहित, क्षयरहित, मरणरहित आणि भयरहित आत्मा ब्रह्म होय ' (बृ. ४।४।२५), '(हा) नाहीं (तो) नाहीं (असा निषेधमुखानें वर्णिलेला) तो हा आत्मा ' (बृ. ३।९।२६), '(तें) स्थूल-(ही) नाहीं (किंवा) सूक्ष्म-(ही) नाहीं ' (बृ. ३।९।२६) इत्यादि श्रुती ' ब्रह्माला कोणताच विकार नाहीं ' असें सांगतात. त्यावरून 'ब्रह्म कूटस्थ आहे' असें समजतें. कारण 'एकाच ब्रह्माला परिणामित्व

---

३९ तेव्हां हें ज्ञान निष्फल आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

४० तेव्हां हें ज्ञान भ्रांतिमूलक आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं.

४१ कोणत्याही प्रकारचा परिणाम न पावतां सदोदित एकस्वरूपानें स्थित असणारें.

आणि परिणामरहितत्व असे दोन्ही धर्म आहेत' असें मानणें शक्य नाहीं. शंकाः—ज्याप्रमाणें (एखाद्या वस्तूला) स्थिति आणि गति (हे दोन धर्म भिन्नकालीं) असूं शकतात त्याप्रमाणें (ब्रह्मालाही) वरील दोन धर्म भिन्नकालीं असतात असें कां मानूं नये ? उत्तरः—असें न मानण्याचें कारण 'कूटस्थ' असें ब्रह्माचें विशेषण आहे. 'कूटस्थ' अशा ब्रह्मावर स्थितिगतींसारखे अनेक [४३]धर्म राहूं शकत नाहींत. आणि ब्रह्माला कोणताच विकार नसल्यामुळें तें कूटस्थ-नित्य आहे असें आम्हीं (मागें) प्रतिपादन केलेंच आहे. शिवाय, ज्याप्रमाणें ब्रह्माच्या ऐक्यज्ञानापासून मोक्ष-(रूपीं फल) प्राप्त होतें त्याप्रमाणें 'ब्रह्म जगरूपानें परिणाम पावतें' अशा ज्ञानापासूनही एखादें स्वतंत्र फल प्राप्त होतें असें मानतां येत [४४]नाहीं. कारण तसें मानण्याला कांहीं प्रमाण नाहीं. 'कूटस्थ ब्रह्म (सर्वांचा) आत्मा आहे' अशा ज्ञानापासूनच फल प्राप्त होतें असें श्रुति सांगते. उदाः—'(हा) नाहीं (तो) नाहीं (असा निषेधमुखानें वर्णिलेला) तो हा आत्मा' असा उपक्रम करून श्रुति म्हणतेः—'हे जनका ! तुला खरोखर अ[४५]भय प्राप्त झालें आहे' (बृ. ४।२।४) इत्यादि. तेव्हा यावरून असें सिद्ध होतें कीं ज्याप्रमाणें सफल कर्माच्या जवळ सांगितलेलें जें त्याचें *अंगभूत इतर कर्म तें निष्फल* अ[४६]सतें, त्याप्रमाणें ब्रह्माच्या प्रकरणामध्यें 'सर्व धर्मांनीं आणि भेदांनीं रहित असें जें ब्रह्म त्याच्या ज्ञानापासूनच फलप्राप्ति होते' असें सांगितलें असतां 'ब्रह्म जगरूपानें परिणाम पावतें' इत्यादि ज्या निष्फल गोष्टी त्या ठिकाणीं सांगितल्या आहे[४७]त त्या ब्रह्मज्ञानाला साधन

---

४२ तेव्हा श्रुतीमध्यें दिलेल्या मृत्तिका वगैरे दृष्टांतावरून 'ब्रह्म परिणामी आहे' असें समजूं नये, तर 'कार्य आणि कारण एक आहेत' अशा अभिप्रायानेंच ते दृष्टांत दिले आहेत असें समजावें. यावरून जग हें ब्रह्माचा परिणाम नव्हे, ब्रह्मावर जगाचा फक्त भास होतो असें सिद्ध होतें.

४३ परिणामित्व आणि परिणामरहितत्व हे अनेक धर्म

४४ जर तसें मानता आलें असतें, तर मृत्तिका वगैरेचा दृष्टांत देणाऱ्या श्रुतींचा 'ब्रह्म परिणामी आहे' असा अभिप्राय मानता आला असता. पण ज्याअर्थी 'ब्रह्म परिणाम-पावतें' या ज्ञानाचें कांहींच फल नाहीं, त्याअर्थी श्रुतीचाही तसा अभिप्राय नाहीं असें जाणावें.

४५ मोक्ष.

४६ उदा०—'*दर्शपूर्णमास*' हें *मुख्य कर्म आहे, आणि* '*प्रयाज*' हें *त्याचें अंगभूत कर्म* आहे. दर्शपूर्णमासाचें 'स्वर्ग' हें फल आहे; परंतु त्या दर्शपूर्णमासाचें अंगभूत जें प्रयाजरूपी कर्म त्याचें कांहीं स्वतंत्र फल नाहीं. आता जरी त्याचें स्वतंत्र फल नाहीं तरी दर्शपूर्णमासापासून 'स्वर्ग' हें फल प्राप्त होण्यामध्यें प्रयाजाचा उपयोग होत असल्यामुळें जें दर्शपूर्णमासाचें फल तेंच प्रयाजाचें फल आहे असें समजावें.

४७ 'ब्रह्मापासून जगाची उत्पत्ति होते' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. यावरून ब्रह्म जगरूपानें परिणाम पावतें असें सूचित होतें.

म्हणूनच उपयोगी आहेत[48]; त्यांच्यापासून एखादें स्वतंत्र फल प्राप्त होत नाहीं. बरें, 'ब्रह्म परिणामी आहे अशा ज्ञानापासून आत्म्याला[49] परिणामित्व हें फल प्राप्त होईल' असें म्हणणेंही बरोबर नाहीं. कारण (ब्रह्मज्ञानापासून आत्म्याला जें) मोक्ष-(रूपी फल प्राप्त होतें तें) कूटस्थनित्य आहे.[50] बरें, आतां असें म्हणशील कीं कूटस्थ ब्रह्मच आत्मा होय' असें प्रतिपादन करणाऱ्याच्या मतीं जगामध्यें एकत्वच सदोदित असल्यामुळें 'एक स्वामित्व करणारा ईश्वर व एक स्वामित्व करून घेणारा जीव' असा भाव राहूं शकत नाहीं व त्यामुळें 'ईश्वर जगाचें कारण आहे' ही जी तुमची प्रतिज्ञा तिला विरोध येईल[51] तर हेंही तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, अविद्यात्मक जीं नामरूपें तद्रूप बीजाची जी व्यक्तता तिजवर (ईश्वराचें) सर्वज्ञत्व अवलंबून आहे.[52] एकंदरींत, 'त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें' (तै. २।१) इत्यादि श्रुतींना अनुसरून (अ. १ पा. १ सू. ४) यामध्यें जी आम्हीं प्रतिज्ञा केली ती हींच कीं—जगाची उत्पत्ति स्थिति आणि प्रलय हे नित्य शुद्ध बुद्ध आणि मुक्त अशा स्वभावाचा, सर्वज्ञ, आणि सर्वशक्तिमान् असा जो ईश्वर त्यापासून होतात; अचेतन अशा प्रधानापासून किंवा दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूपासून होत नाहींत—ती आमची प्रतिज्ञा तशीच (कायम) आहे; तिच्या उलट असें आम्ही येथें काहींच प्रतिपादन करीत नाहीं. शंका:—'आत्मा सदोदित एक आणि अद्वितीय आहे' असें विधान करीत असता 'उलट काहींच प्रतिपादन करीत नाहीं' असें कसें म्हणतां ? उत्तर:— कसें म्हणतों तें ऐक. सर्वज्ञ ईश्वराचा जणू काय आत्माच अशीं हीं अविद्येपासून उत्पन्न झालेलीं नामरूपें आहेत. 'तीं ईश्वराशीं एक आहेत' असेंही म्हणतां

---

४८ आता वास्तविक रीतीनें पाहिलें असता 'ब्रह्म जगरूपानें परिणाम पावतें' हे जरी खरें न्हे तरी तें मुचविण्यामध्यें श्रुतीचा उद्देश असा आहे कीं ज्याप्रमाणें घट हा मृत्तिकेचा परिणाम आहे असें सांगितलें असता घट हा खरा न हे मृत्तिकाच खरी आहे असें समजतें, त्याप्रमाणे जग हें खर नव्हे ब्रह्मच खरें आहे असें समजावें. अशा रीतीनें 'ब्रह्म जगरूपानें परिणाम पावतें' इत्यादि गोष्टी ब्रह्मज्ञानाला उपयोगी पडतात.

४९ जीवात्म्याला.

५० तेव्हा मोक्षरूपीं उत्कृष्ट फल संभवत असताना 'परिणामित्व' ह्या निकृष्ट फलाची कल्पना करणे बरोबर नाहीं. कारण जी वस्तु परिणामी असते ती अनित्य असल्यामुळे तिचा केव्हा तरी नाश होण्याचा संभव असतो.

५१ कारण, ब्रह्म हें एकत्व खरें असल्यामुळें ईश्वर हा कोणाचा ईश्वर आहे हें सांगता येत नाहीं, आणि जग हें खरें नसल्यामुळे ईश्वर जगाचें कारण आहे असेंही म्हणता येत नाहीं.

५२ ईश्वर हा जगातील सर्व वस्तू नामरूपाला आणतो म्हणूनच त्याला 'सर्वज्ञ ईश्वर' असे म्हटलें आहे, व 'जगाचें कारण' म्हटलें आहे असे या ग्रंथाचें तात्पर्य समजावें.

येत नाहीं; किंवा 'ईश्वराहून भिन्न आहेत' असेंही म्हणतां येत नाहीं. तीं सकल संसाराचीं बीजभूत आहेत, त्यांना श्रुतिस्मृतींमध्यें 'सर्वज्ञ ईश्वराची माया किंवा शक्ति किंवा प्रकृति' असें म्हणतात. 'त्यांहून सर्वज्ञ ईश्वर भिन्न आहे' असें पुढील श्रुतींवरून समजतें:—'आकाश हें खरोखर नामरूपांचें प्रकाशक आहे; तीं ज्याच्यामध्यें आहेत तें ब्रह्म होय' (छां. ८।१४।१); 'मला नामरूपें व्यक्त करूं दे' (छां. ६।१४।२); 'विद्वान् (असा) आत्मा सर्व रूपें उत्पन्न करून त्यांना नांवें देऊन (त्यांना त्या नांवांनीं) हांका मारीत वसतो' (तै. आ. ३।१२।७); 'जो एका बीजाला अनेक करतो' (श्वे. ६।१२). तेव्हां ज्याप्रमाणें आकाश हें (घटाकाश, करकाकाश या नात्यानें) घट, करक वगैरे उपाधींवर अवलंबून आहे, त्याप्रमाणें ईश्वर हा (ईश्वर अशा नात्यानें) अविवेकें केलेलीं जीं नामरूपें तद्रूप उपाधींवर अवलंबून आहे. आणि तोच ईश्वर अविवेकें कल्पिलेलीं जीं नामरूपें त्यांनीं उत्पन्न केलेले जे शरीर वगैरेंचे समुदाय (तद्रूप उपाधींवर) अवलंबून असलेले आणि घटाकाशाप्रमाणें स्वतःशीं खरोखर एकरूप असे जे जीवनामक विज्ञानात्मे त्यांवर संसारावस्थेमध्यें स्वामित्व करतो. तेव्हां अशा रीतीनें ईश्वराचें ईश्वरत्व, सर्वज्ञत्व आणि सर्वशक्तिमत्त्व (हे धर्म) अविद्यारूप उपाधीनें केलेला जो (जीवरूप) भेद त्यावर अवलंबून आहेत. वास्तविक रीतीनें ज्याचें स्वरूप विवेकाच्या योगानें उपाधींपासून मुक्त झालें आहे अशा आत्म्याचे ठिकाणीं 'एकस्वामित्व करणारा व एकस्वामित्व करून घेणारा' असा व्यवहार किंवा 'एक सर्वज्ञ (व एक किंचिज्ज्ञ)' इत्यादि व्यवहार संभवत नाहींत. श्रुतीही असेंच सांगतातः—'जेथें दुसरें कांहीं पाहत नाहीं; ऐकत नाहीं, जाणीत नाहीं, तें मोठें' (छां. ७।२४।१); 'परंतु जेथें ह्याला सर्व आत्मरूपच झालें तेथें तो कशानें काय पाहील ?' (बृ. २।४।१४) इत्यादि. अशा रीतीनें परमार्थावस्थेमध्यें कोणताच व्यवहार असूं शकत नाहीं असें सर्व वेदान्त सांगतात. भगवद्गीतेमध्येंही 'ईश्वर हा लोकांचें कर्तृत्व किंवा त्यांचीं कर्में किंवा त्यांच्या कर्मांचे फलांशीं संयोग उत्पन्न करीत नाहीं; तीं आपल्या स्वभावानें प्रवृत्त होतात. ईश्वर कोणाचें पातक ग्रहण करीत नाहीं, किंवा पुण्यही (ग्रहण करीत नाहीं). अज्ञानानें ज्ञान

५३ कारण, नामरूपें जड आहेत आणि ईश्वर जड नाहीं.

५४ कारण, नामरूपें कल्पित आहेत; आणि कल्पित वस्तूला तर अधिष्ठानभूत वस्तूच्या अस्तित्वाहून निराळें अस्तित्व नाहीं. उदा० — कल्पित सर्पाला रज्जूच्या अस्तित्वाहून निराळें अस्तित्व नाहीं.

५५ नामरूपें जरी ईश्वरापेक्षा निराळीं नाहींत, तरी ईश्वर हा नामरूपाहून निराळा आहे. कल्पित सर्प जरी रज्जूपेक्षा निराळा नाहीं, तरी रज्जु ही कल्पित सर्पापेक्षां निराळीच असते.

५६ ब्रह्म.

आच्छादित झालें आहे. त्यामुळें प्राणी मोह पावतात' (भ. गी. ५।१४–१५) या श्लोकांत 'परमार्थावस्थेमध्यें एक स्वामित्व करणारा व एक स्वामित्व करून घेणारा इत्यादि व्यवहार असूं शकत नाहींत' असेंच सांगितलें आहे. परंतु व्यवहारावस्थेमध्यें 'ईश्वर' ('जीव') वगैरे व्यवहार संभवतात असें श्रुतीमध्येंही सांगितलें आहे. उदा०— 'हा सर्वांचा ईश्वर आहे; हा भूतांचा अधिपति आहे; हा भूतांचा पालक आहे; ह्या लोकांचा घोंटाळा होऊं नये म्हणून हा त्यांना धारण करणारा असा सेतु आहे' (बृ. ४।४।२२). भगवद्गीतेमध्यें देखील असेंच सांगितलें आहे:—'हे अर्जुना ! ईश्वर सर्व भूतांच्या हृदय-प्रदेशामध्यें वास करितो; आपल्या मायेच्या योगानें सर्व भूतांना यंत्रावर चढवून त्यांना तो (गरगर) फिरवतो' (भ. गी. १८।६१). सूत्रकारांनीं देखील परमार्थावस्थेला अनुलक्षूनच कार्य-कारणांचें ऐक्य सांगितलें आहे. परंतु व्यवहारावस्थे-संबंधानें पाहतां त्यांनीं मागील सूत्रांत 'संसार खरा आहे' असें धरूनच ब्रह्माला महासमुद्राची उपमा दिली आहे. तसेंच परिणामवादाचा जो त्यांनीं आश्रय केला आहे तोही त्या वादाचा सगुणब्रह्माच्या उपासनेमध्यें उपयोग [५७]आहे एवढ्याकरितांच केला आहे. (१४)

भावे चोपलब्धेः ॥ १५ ॥

१५ आणि (कारण[१]) असतांनाच (कार्य) उपलब्ध होतें म्हणून–(हीं कार्य आणि कारण हीं एक आहेत). (६)

आणखी ह्या कारणास्तवही कार्य आणि कारण हीं एक आहेत:— कारण असतांनाच कार्य उपलब्ध होतें; कारण नसतांना कार्य उपलब्ध होत नाहीं. उदा०— मृत्तिका असतांनाच घट उपलब्ध होतो; तसेंच तंतू असतांनाच पट उपलब्ध होतो. आतां 'एक वस्तू असतांना तिच्याहून जी दुसरी वस्तु ती तेथें नियमानें उपलब्ध होते' असें दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. उदा०— घोडा बैलाहून निराळा आहे; पण बैल असतांनाच घोडा उपलब्ध होतो असा कांहीं नियम नाहीं. तसेंच कुंभार असतांनाच घट उपलब्ध होतो असें नाहीं. कारण, जरी कुंभार आणि घट यांमध्यें 'एक निमित्तकारण आणि एक

---

५७ कारण, सगुण ब्रह्माच्या उपासनेमध्यें ब्रह्मावर सर्वज्ञत्व वगैरे गुण मानले जातात; आणि ते गुण जगाच्या सत्यत्वामुळेंच त्याच्यावर असूं शकतात हें वरतींच सिद्ध केलें आहे. आतां जग हें ब्रह्माचा परिणाम आहे असें मानल्याशिवाय त्याला सत्यत्व देतां येत नाहीं. अशा रीतीनें परिणामवादाचा त्या उपासनेमध्यें उपयोग होतो.

१ येथें 'कारण' शब्दानें उपादानकारण घ्यावें.

कार्य' असा भाव म्हणजे संबंध आहे तरी ते (परस्परांहून) भिन्न आहेत. शंका:–(दोन वस्तु परस्परांहून भिन्न असून) देखील त्यांपैकीं एक असतांनाच दुसरी नियमानें उपलब्ध होते असें आढळतें. उदा०—(अग्नि आणि धूम परस्परांहून भिन्न असून देखील) अग्नि असतांनाच धूम नियमानें उपलब्ध होतो. उत्तर:— हें तुझें विधान बरोबर नाहीं. कारण, गुराख्यांच्या गाडग्यांत सांठवून ठेवलेला धूम अग्नि विझल्यानंतरही उपलब्ध होतो. आतां तूं असें म्हणशील कीं, ' मी धूमाला एक विशेषण[2] देतों; त्या विशेषणानें युक्त धूम अग्नि असतांना उपलब्ध होत नाहीं[3] ' तरी देखील आमच्यावर कांहीं दोष येत नाहीं असें आम्ही म्हणतों. कारण आमच्या मतीं कार्य आणि कारण एक असण्याचें कारण ' कारण असतांनाच कार्य असतें ' एवढीच गोष्ट नव्हे, तर या गोष्टीबरोबर ' कार्याचें भान होतांना त्या कार्यावर कारणाचें भान होतें[4] ' हीही गोष्ट आहे. आतां अग्निधूमाचे ठिकाणीं (पहावें तर) हें कारण आढळून येत नाहीं[5].

किंवा ' प्रत्यक्ष अनुभव आहे म्हणूनही (कार्य आणि कारण एक आहेत)' असा सूत्राचा पाठ समजावा. (त्या पाठाचा) अर्थ:–' केवल श्रुतीवरूनच कार्य आणि कारण एक आहेत असें समजतें ' असें नाहीं; तर प्रत्यक्ष अनुभवावरूनही तीं एक आहेत असें समजतें. ' कार्य आणि कारण एक आहेत ' अशाविषयीं प्रत्यक्ष अनुभव आहे. उदा:०– तंतूंनीं बनविलेल्या पटाचे ठिकाणीं तंतूंहून व्यतिरिक्त असें एक पटनामक कार्य प्रत्यक्ष दिसत नाहींच; केवल तंतूच आडवे उभे विणलेले प्रत्यक्ष दिसतात. तसेंच तंतूंच्या ठिकाणीं देखील तंतूंचे केवल अवयवच प्रत्यक्ष दिसतात. तसेंच त्या अवयवांचे ठिकाणीं देखील त्या अवयवाचे अवयवच केवल प्रत्यक्ष दिसतात. या प्रत्यक्ष अनुभवावरून आपण असें अनुमान केलें पाहिजे कीं तंतूंचे अत्यंत सूक्ष्म अवयव म्हणजे लाल, पांढरा व काळा हे तीन रंग[6] होत; व हे तीन रंग म्हणजे केवल वायु होय[7]; व वायु म्हणजे

---

२ ' भूमीवरील एका वस्तूपासून निघून लांबच्या लांब आकाशामध्यें जाणारा ' हें विशेषण.

३ सांठवलेला धूम जरी अग्नीवाचून दृष्टीस पडतो, तरी भूमीवरील एका वस्तूपासून निघून लांबच्या लांब आकाशामध्यें जाणारा धूम अग्नीवाचून कधींही दृष्टीस पडत नाहीं.

४ उदा०—घट पाहिला असता ' ही मृत्तिका आहे ' असें भान होतें.

५ धूम पाहिला असता ' धूम हा अग्नि आहे ' असें भान होत नाहीं.

६ तेज, उदक, आणि पृथिवी या तिघांचे क्रमानें लाल, पांढरा, आणि काळा असे तीन रंग असल्यामुळें तीन रंग म्हणजे तेज, उदक, आणि पृथिवी हीं तीन भूतें होत. या तीन भूतांपासूनच सर्व वस्तूंची उत्पत्ति होत असल्यामुळें हीं तीन भूतें सर्व वस्तूंचे अवयव आहेत.

७ कारण, वायूपासून वरील तीन भूतांची उत्पत्ति होत आहे.

केवल आकाश होयें; व आकाश म्हणजे एक आणि अद्वितीय असें ब्रह्मच होयें. कारण 'ब्रह्माचे ठिकाणींचें सर्व प्रमाणाचें पर्यवसान आहे' हें आम्हीं मागें सांगितलेंच आहे. (१५)

सत्त्वाच्चावरस्य ॥ १६ ॥

१६ मागून येणाऱ्या (कार्या-) चें (कारणरूपानेंच) अस्तित्व असल्यामुळेंही (कार्य आणि कारण एक आहेत). (६)

आणखी ह्या कारणास्तवही कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं. 'मागून येणाऱ्या कार्याचें उत्पत्तीच्या पूर्वीं कारणामध्यें कारणरूपानेंच अस्तित्व आहे' असें श्रुतीवरून समजतें. कारण 'हे सोम्य ! हें जग पूर्वीं सतच होतें' (छां. ६।२।१), 'हें जग पूर्वीं खरोखर एक आत्माच होता' (ऐ. आ. २।४।१।१) इत्यादि श्रुतींमध्यें 'हें' या शब्दानें निर्दिष्ट केलेलें जें कार्य त्याचें कारणाशीं सामानाधिकरण्य सांगितलें आहे. शिवाय जें ज्यामध्यें ज्या रूपानें राहत नाहीं तें त्यापासून उत्पन्न होत नाहीं. उदा०— वाळूपासून तेल उत्पन्न होत नाहीं. तेव्हा उत्पत्तीनंतरही कार्य कारणाहून भिन्न नाहींच असें समजलें. शिवाय, ज्याप्रमाणें कारणरूप ब्रह्म तिन्ही काळीं अस्तित्वापासून भ्रष्ट होत नाहीं, त्याप्रमाणें कार्यरूप जग देखील तिन्ही काळीं अस्तित्वापासून भ्रष्ट होत नाहीं. आतां अस्तित्वांत असणारी (म्हणजे सत् अशी वस्तु) एकच होयें. म्हणून देखील कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं. (१६)

असद्व्यपदेशान्नेति चेन्न धर्मान्तरेण वाक्यशेषात् ॥ १७ ॥

१७ (उत्पत्तीच्या पूर्वीं कार्याला) असत् असें म्हटलें असल्यामुळें (तें त्यावेळीं सत्) नव्हतें असें म्हणशील तर तसें

---

८ कारण, आकाशापासून वायूची उत्पत्ति होत आहे.

९ कारण, ब्रह्मापासून आकाशाची उत्पत्ति होत आहे.

१० प्रधान वगैरे इतर वस्तूंच्या ठिकाणीं नाहीं.

१ ऐक्य.

२ तेव्हा ह्या युक्तीवरूनही उत्पत्तीच्या पूर्वीं कार्याचें कारणामध्यें कारणरूपानें अस्तित्व आहे असें सिद्ध होतें.

३ सद्वस्तू अनेक आहेत असें मानण्याला काहीं प्रमाण नाहीं. कारण जर सद्वस्तू अनेक असतील तर त्या प्रत्येकीचा सत्त्व हा धर्म भिन्न भिन्न आहे असें अगोदर सिद्ध करून द्यावें लागेल; आणि सद्वस्तू अनेक आहेत असें गृहीत धरल्याशिवाय सत्त्व हा धर्म भिन्न भिन्न आहे असें सिद्ध होत नाहीं, असा अन्योन्याश्रय दोष येतो.

नाहीं; कारण निराळ्या धर्मामुळें (कार्याला असत् असें म्हटलें आहे असें) वाक्य-शेषावरून (समजतें). (६)

शंका—'उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असत् होतें' असेंही श्रुति क्वचित् स्थळीं सांगते. उदा०—'हें पूर्वी असतच होतें' (छां. ३।१९।१); तसेंच 'हें पूर्वी खरोखर असत् होतें' (तै. २।७). तेव्हां (उत्पत्तीच्या पूर्वी) कार्य असत् होतें असें सांगितलें असल्यामुळें '*उत्पत्तीच्या पूर्वी तें सत् होतें*' असें म्हणतां येत नाहीं. उत्तर—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याला असत् असें जें म्हटलें आहे तें त्या वेळीं '*कार्य मुळींच अस्तित्वांत नव्हतें*' *अशा अभिप्रायानें म्हटलें नाहीं तर* '*नामरूपें* व्यक्त असणें' या धर्माहून 'नामरूपें व्यक्त नसणें' हा जो निराळा धर्म तो उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याला होता या *अभिप्रायानें* '*कार्य त्यावेळीं असत् होतें*' असें म्हटलें आहे. वस्तुतः तें त्या वेळीं कारणरूपानें सत् आणि कारणाशीं एक असेंच होतें. कशावरून तुम्ही असें समजतां? वाक्यशेषावरून. आरंभींच्या वाक्याचा अर्थ जर संदिग्ध असला तर त्याचा पुढील अंगभूत वाक्यावरून निश्चय करतां येतो. प्रकृत स्थळीं 'हें पूर्वी असतच होतें' (छां. ३।१९।१) या आरंभींच्या वाक्यांत ज्याचा 'असत्' शब्दानें निर्देश केला आहे त्याचाच पुन्हां 'तें सत् होतें' या पुढील अंगभूत वाक्यांत 'तें' या सर्वनामानें परामर्श करून त्याला 'सत्' असें विशेषण दिलें आहे. शिवाय जी वस्तु (उत्पत्तीच्या पूर्वी अस्तित्वांत) नव्हती (आणि पुढेंही नाश झाल्यानंतर आस्तित्वांत असणार नाहीं) तिचा मागील किंवा पुढील काळाशीं संबंध लावतां येत नसल्यामुळें 'हें पूर्वी असतच होतें' *या वाक्यांतील* '*होतें*' *हा शब्द लागणार नाहीं. तसेंच* '*त्यानें आपण आपल्याला* व्यक्त केलें' (तै. २।७।१) या वाक्यशेषात जी विशेष गोष्ट सांगितली आहे तीवरून 'हें पूर्वी खरोखर असत् होतें' या वाक्यांत देखील 'उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य मुळींच

---

१ तेव्हां श्रुतीमधील 'असत्' या शब्दाचा अर्थ 'वास्तविक असत्' असा नव्हे; तर 'असत् असल्यासारखें' असा आहे असें समजावें.

२ कारण हें जर जग पूर्वी खरोखरीच असत् असेल, म्हणजे काहींच नसेल, तर 'होतें' हें क्रियापद घालतां येणार नाहीं. कारण 'अमुक होतें' असा 'होतें' या क्रियापदाला कर्ताच मिळत नाहीं. आणि श्रुतीमध्यें तर 'जग' या अर्थाचें 'हें' असें सर्वनाम 'कर्ता' म्हणून घातलें आहे. तेव्हां त्या वेळीं म्हणजे उत्पत्तीच्या पूर्वी जग हें कोणत्या तरी रूपानें होतें असेंच मानलें पाहिजे.

अस्तित्वांत नव्हतें ' असें सांगण्याचा अभिप्राय नाहीं असें निश्चित होतें. तेव्हां उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याला असत् असें जें म्हटलें आहे तें त्या वेळीं कार्य निराळ्या धर्माचें असल्यामुळें म्हटलें आहे. कारण ' जिचीं नामरूपें व्यक्त झालीं आहेत अशा वस्तूचा सत् शब्दानें निर्देश करतां येतो ' असें लोकांत प्रसिद्ध आहे. म्हणून नामरूपें व्यक्त होण्यापूर्वी वस्तूला ' ती जणूं काय असत् होती ' असें केवळ गौण रीतीनें म्हटलें आहे. (१७)

युक्तेः शब्दान्तराच ॥ १८ ॥

१८ युक्तीवरून आणि अन्य श्रुतीवरून (उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याचें अस्तित्व आणि कार्याचें कारणाशीं ऐक्य हीं समजतात). (६)

शिवाय, युक्तीवरून तसेंच *अन्य श्रुतीवरूनही ' उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य सत् आहे '* आणि ' कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं ' या दोन गोष्टी सिद्ध होतात. प्रथम या गोष्टी युक्तीवरून कशा सिद्ध होतात तें आम्ही दाखवितों:—' ज्यांना दधि, घट, रुचक,

---

३ ज्याअर्थी श्रुतीमध्यें ' आपण आपल्याला व्यक्त केलें ' असें म्हटलें आहे, त्याअर्थी ' आपल्याला व्यक्त करून घेण्यापूर्वी आपण होतें ' असें सिद्ध होत.

४ नांवारूपाला न आलेलें असें.

५ नावारूपाला न आलेली जी वस्तु ती वास्तविक असूनही नसल्यासारखीच समजली जाते, म्हणून तिला ' असत् ' असें गौण रीतीनें म्हटलें आहे.

१ या सूत्रामध्यें वैशेषिकांच्या मताचें खंडन केलें आहे. म्हणून या मताची येथें थोडीशी माहिती देतों:—वैशेषिक हे जगामध्यें सात पदार्थ आहेत असें मानतात. ' द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय आणि अभाव ' हे ते सात पदार्थ होत. ' पृथ्वी, उदक, तेज, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा आणि मन ' हीं नऊ द्रव्यें होत. ' रूप, रस, गंध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, शब्द, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म आणि संस्कार ' हे चोवीस गुण होत. ' उत्क्षेपण (वर फेंकणे), अपक्षेपण (खालीं फेंकणें) आकुंचन, प्रसारण आणि गमन ' हीं पांच कर्में होत. एका जातींतल्या सर्व वस्तूंमध्यें आढळणारी जी वस्तु–जिच्या योगानें त्या जातींतली कोणतीही वस्तु ओळखता येते–तिलाच ' सामान्य ' असें म्हणतात. उदा०–' घटत्व ' हे सर्व घटामध्यें आढळतें, व त्याच्यामुळें ' हा घट ' असें ओळखता येतें; म्हणून ' घटत्व ' हे सामान्य होय. घट जरी नष्ट झाला तरी घटत्व कधीं नष्ट होत नाहीं, म्हणून सामान्य हें नित्य आहे असें मानलें आहे. या सामान्यालाच ' जाति ' असा दुसरा पर्याय शब्द आहे. हें सामान्य दोन प्रकारचें आहेः--पर आणि अपर. कमी वस्तूंमध्यें जें राहतें तें ' अपरसामान्य ' व ज्यास्त वस्तूंमध्यें जें राहतें तें 'परसामान्य' होय. उदाहरणार्थ द्रव्यत्व हें अपरसामान्य होय. कारण तें फक्त द्रव्यामध्येंच राहतें. पण सत्ता (म्हणजे अस्तित्व) हें परसामान्य होय. कारण

ते सर्व द्रव्यामध्ये, सर्व गुणामध्यें, व सर्व कर्मामध्यें राहतें. परमाणू आकाश वगैरे जीं नित्यद्रव्यें आहेत तीं परस्परापासून भिन्न आहेत असें दाखविणारे जे पदार्थ ते 'विशेष' होत. समवाय हा एक नित्यसंबंध आहे. अवयव आणि अवयवी, गुण आणि गुणी, क्रिया आणि क्रियावान्, जाति आणि व्यक्ति, विशेष आणि नित्यद्रव्य, या पाच जोडयामध्ये हा समवाय राहतो. अवयव हे अवयवीचें कारण आहेत आणि अवयवी हा त्या अवयवाचें कार्य होय उदा०– तंतू हे अवयव आहेत व पट हा अवयवी आहे. आता तंतू पटाचें कारण आहेत, व पट तंतूचें कार्य आहे. अवयव आणि अवयवी वगैरे पाच जोडयाना 'अयुतसिद्ध' म्हणतात. जे परस्पराना सोडून कधींही राहत नाहींत ते अयुतसिद्ध होत. उदा० – तंतू (अवयव) आणि पट (अवयवी) परस्पराना सोडून कधींही राहत नाहींत- म्हणून ते 'अयुतसिद्ध' होत. जे पदार्थ अशा निकट संबंधाने राहत नाहींत ते 'युतसिद्ध' होत. उदा० – घट आणि पट हे परस्परापासून वेगळे राहूं शकतात म्हणून ते युतसिद्ध होत. 'युतसिद्ध' पदार्थांमध्यें असणारा जो संबंध त्याला 'संयोग' म्हणतात. संयोग हा जरी समवायाप्रमाणें एक संबंध आहे तरी वैशेषिकानीं त्याची गुणामध्यें गणना केली आहे हें ध्यानात ठेवावे. पृथ्वी, उदक, तेज आणि वायु हीं द्रव्यें परमाणूंपासून उत्पन्न होतात. बाकींचीं द्रव्यें नित्य आहेत. परमाणू हे निरवयव आणि नित्य आहेत. त्याना रूप वगैरे गुण आहेत. दोन परमाणूंचा संयोग झाला म्हणजे द्व्यणुक उत्पन्न होतें. तीन द्व्यणुकाच्या संयोगापासून त्र्यणुक उत्पन्न होतें. अशा रीतीनें स्थूल पृथ्वी, स्थूल उदक, स्थूल तेज आणि स्थूल वायु, हे उत्पन्न होतात. परमाणूंना 'समवायिकारण' म्हणतात. परमाणूंचा संयोग हें 'असमवायिकारण' होय. ईश्वरेच्छा वगैरे 'निमित्तकारणें' होत. आणि द्व्यणुक हें कार्य होय. परमाणू अतींद्रिय आहेत. त्याना 'पारिमाडल्य' नामक परिमाण असतें. द्व्यणुकही अतींद्रियच आहे त्याला 'अणु' आणि 'ऱ्हस्व' अशीं दोन परिमाणे आहेत. त्र्यणुक व त्र्यणुकापासून पुढील सर्व कार्यें इद्रियगोचर आहेत. त्याना 'महत्' आणि 'दीर्घ' अशीं दोन परिमाणें आहेत. ज्याप्रमाणें कुंभार घटाला उत्पन्न करतो त्याप्रमाण सृष्टिकालीं ईश्वर जगाला उत्पन्न करतो. तो सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान् असा आहे. मागील जन्मात केलेल्या पापपुण्याप्रमाणें तो मनुष्याना उत्पन्न करतो व प्रलयकालीं तो सर्व जगाचा सहार करतो मागील जन्मात केलेल्या पापपुण्यामुळे दोन परमाणूंमध्यें क्रिया उत्पन्न होते, मग त्या क्रियेमुळें ते परमाणू जवळ जवळ येऊन त्याचा सयोग होतो, आणि मग द्व्यणुक उत्पन्न होत. अशा रीतीनें पृथ्वी वगैरे जग उत्पन्न होतें. जेव्हा द्रव्य उत्पन्न होतें तेव्हा तें प्रथमक्षणीं निर्गुण असतें. नतर द्वितीयक्षणीं त्या द्रव्यामध्यें गुण उत्पन्न होऊ लागतात. उदा०– घट हा प्रथमक्षणीं गुणरहित असाच असतो. नतर दुसऱ्या क्षणीं 'शुक्ल' वगैरे गुण त्याच्यामध्य उत्पन्न होतात. तेव्हां गुण हे द्रव्याचें कार्य होय. आता पदार्थांचे जें नास्तित्व त्याला 'अभाव' म्हणतात. उदा०–घटाभाव म्हणजे घटाचें नास्तित्व म्हणजे घट नसणे. अभाव हा एक निराळा पदार्थ आहे असें वैशेषिकानीं मानल आहे. शिवाय वैशेषिकांच्या मतीं कार्य आणि कारण हीं भिन्न असून त्याच्यामध्यें समवाय-संबंध आहे. वेदान्त्याप्रमाणें कार्य आणि कारण हीं एकच आहेत असें ते मानीत नाहींत. शिवाय वैशेषिक हे असत्कार्यवादी आहेत. म्हणजे उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य नव्हतें असें ते मानतात.

वगैरे कार्यें पाहिजे आहेत ते क्षीर[२], मृत्तिका, सुवर्ण वगैरे नियमित कारणांचें ग्रहण करितात' असें व्यवहारांत दृष्टोत्पत्तीस येतें. दह्याची इच्छा करणारे लोक मृत्तिकेचें ग्रहण करीत नाहींत. तसेंच घटाची इच्छा करणारे लोक क्षीराचें ग्रहण करीत नाहींत. परंतु 'उत्पत्तीच्या पूर्वीं कार्य असत् आहे' या मतीं वर सांगितलेली गोष्ट जुळणार नाहीं. कारण, जर उत्पत्तीच्या पूर्वीं सर्व कार्यें सर्व ठिकाणीं सारखींच असत् आहेत तर मग दधी हें क्षीरापासूनच कां उत्पन्न व्हावें, मृत्तिकेपासून कां होऊं नये ? तसेंच घट हा मृत्तिकेपासूनच कां उत्पन्न व्हावा, क्षीरापासून कां होऊं नये ? (हें सांगतां येत नाहीं).

आतां असें म्हणशील कीं उत्पत्तीच्या पूर्वीं जरी सर्व कार्यें सारखींच असत् आहेत, तरी क्षीराचेच ठिकाणीं दधि उत्पन्न करण्याची एक विशेष शक्ति आहे, मृत्तिकेच्या ठिकाणीं नाहीं. तसेंच मृत्तिकेच्याच ठिकाणीं घट उत्पन्न करण्याची एक विशेष शक्ति आहे, क्षीराचे ठिकाणीं नाहीं; तर यावर आमचें उत्तर असें कीं जी तूं 'एक विशेष शक्ति' मानतोस ती (कार्याची) पूर्वावस्थाच असल्यामुळें तूं खरोखर असत्कार्यवाद टाकून देऊन सत्कार्यवादच सिद्ध करतोस[३]. शिवाय अमुक एक कारणानें अमुक एक नियमित कार्य उत्पन्न करावें एवढ्याकरतां त्या कारणाचे ठिकाणीं मानलेली जी एक विशेष शक्ति ती जर असत् असली किंवा (त्या कार्यकारणांहून) भिन्न असली, तर ती तें नियमित कार्य उत्पन्न करूं शकणार नाहीं; कारण जसें कार्य असत् आहे तशीच ती शक्तीही असत् आहे[४]. आणि कार्य जसें कारणाहून भिन्न आहे तशीच ती शक्तीही कार्यकारणांहून भिन्न आहे[५]. तेव्हां यावरून असें सिद्ध झालें कीं कारणाचें जें स्वरूप तीच शक्ति होय. व शक्तीचे जें स्वरूप तेंच कार्य होय[६].

---

२ दूध.

३ कारण, जर घट उत्पन्न करण्याची शक्ति पूर्वीं आहे, तर घट पूर्वीं आहेच असें म्हणावें लागतें. कारण, कार्याहून कार्य उत्पन्न करण्याची शक्ति भिन्न नाहीं. आतां जर ती शक्ति कार्याहून भिन्न मानावी, तर त्याचें उत्तर पुढें दिलेंच आहे.

४ तेव्हा ज्याप्रमाणें घट हा उत्पत्तीच्या पूर्वीं नसल्यामुळें मृत्तिकेपासून घटच कां उत्पन्न होतो हा नियम सांगतां येत नाहीं, त्याप्रमाणें मृत्तिकेच्या अंगीं जी शक्ति मानली आहे ती देखील पूर्वीं नसल्यामुळें मृत्तिकेपासून घटच कां उत्पन्न होतो हा नियम तिलाही करतां येणार नाहीं.

५ तेव्हां ज्याप्रमाणें घट हा मृत्तिकेहून भिन्न असल्यामुळें मृत्तिकेपासून घटच कां उत्पन्न होतो हा नियम सांगता येत नाहीं, त्याप्रमाणें मृत्तिकेच्या अंगीं जी शक्ति मानली आहे ती देखील मृत्तिका आणि घट या दोहोंहून भिन्न असल्यामुळें मृत्तिकेपासून घटच कां उत्पन्न होतो पट कां उत्पन्न होत नाहीं हा नियम तिलाही करता येत नाहीं. कारण जशी ती शक्ति मृत्तिका व घट यांहून भिन्न आहे तशी ती तंतु पट वगैरेंहून सुद्धां भिन्नच आहे.

६ म्हणजे कार्य, कारण, आणि शक्ति हे तिन्ही पदार्थ एकच होत.

शिवाय ज्याप्रमाणें घोडा आणि रेडा याच्यामध्यें भेद भासतो त्याप्रमाणें कार्य आणि कारण याच्यामध्यें, तसेंच द्रव्य आणि गुण वगैरे याच्यामध्यें, भेद भासत नसल्यामुळें ' त्या (कार्यकारणा-) चें तसेंच त्या (द्रव्य गुण वगैरें-) चें परस्पर ऐक्य आहे ' असें मानलें पाहिजे. आता ' उपादानकारण आणि कार्य यामध्यें, तसेंच द्रव्य आणि गुण यामध्यें मी समवायसबध मानतों ' असें जरी तू म्हणशील तरी देखील तुझें मत बरोबर जुळत नाहीं. कारण ' त्या समवायसबधाचा, ज्या दोन वस्तूमध्यें तो समवायसबध आहे त्याच्याशीं दुसरा सबध आहे ' असें तर तुला एक मानलें पाहिजे. पण तसें मानलें म्हणजे मग त्या दुसऱ्या सबधाचा ज्या दोन वस्तूमध्ये तो सबध आहे त्याच्याशीं तिसरा सबध तुला मानला पाहिजे. अशा रीतीनें (सबधाची अनत परपरा तुला मानावी लागत असल्यामुळें तुला) अनवस्थादोष प्राप्त होईल. किंवा ' समवायाचा ज्या दोन वस्तूमध्यें तो समवाय आहे त्याच्याशीं सबध नाहीं ' असें तरी तुला मानलें पाहिजे. पण तसें मानले असता त्या (दोन वस्तू परस्पराशीं सबद्ध आहेत) अशी जी बुद्धि होते ती नष्ट होईल. आता असें म्हणशील कीं समवाय हा स्वत सबधरूप असल्यामुळें त्याचा दोन वस्तूशीं सबध होण्यास दुसऱ्या सबधाची जरूर लागत नाहीं. तर यावर आमचें उत्तर असें कीं सयोग देखील स्वत सबधरूप असल्यामुळें त्याचा देखील दोन वस्तूशीं सबध होण्यास समवायाची जरूर लागू नये. शिवाय ' द्रव्य गुण वगैरेंचें[११] परस्पराशीं ऐक्य आहे ' अशी प्रतीति होत असल्यामुळें समवायाची कल्पना निरर्थक आहे.

---

७ कारण, मृत्तिकेपेक्षा घट निराळा आहे असा अनुभव येत नाहीं, आणि घट वगैरे द्रव्यापेक्षां त्याचीं रूपें निराळीं आहेत असाही अनुभव येत नाहीं

८ उदा०—मृत्तिका ही घटाशीं सबद्ध आहे अशी.

९ कारण, जरी मृत्तिका आणि घट यामध्य समवायसबध मानला आहे तरी, त्या समवायाचा मृत्तिका आणि घट याच्याशीं काहींच सबध नाहीं आता त्या समवायाचा मृत्तिका आणि घट याच्याशीं जरी सबध नाहीं, तरी ' मृत्तिका घटाशी सबद्ध आहे ' अशी बुद्धि त्या समवायामुळेंच होते असे मानशील, तर त्या समवायामुळेच ' घोडा हा बैलाशीं सबद्ध आहे ' अशीही बुद्धि होईल. कारण जसा त्या समवायाचा मृत्तिका आणि घट याच्याशीं सबध नाहीं तसा त्या समवायाचा घोडा व बैल याच्याशींही काहीं सबध नाहीं.

१० तेव्हा ज्या दोन वस्तूंमध्यें सयोगसबध असतो त्याच्याशी त्या सयोगसबधाचा समवायसबध असतो असें ज तुझें मत आहे त बरोबर होणार नाहीं

११ ' वगैरे ' शब्दानें उपादानकारण आणि कार्य हीं घ्यावीं. उपादानकारण (मृत्तिका) आणि कार्य (घट) हीं एकच आहेत असा अनुभव आहे

धर्म.

शिवाय 'कार्यरूप अवयवी द्रव्य कारणरूप अवयवी द्रव्यामध्यें राहतें' म्हणून तूं म्हणतोस; पण तें द्रव्य कसें राहतें? (कारणद्रव्याच्या) सर्व अवयवांवर मिळून राहतें? किंवा प्रत्येक अवयवावर राहतें? जर अवयवी द्रव्य सर्व अवयवांवर मिळून राहील तर सर्व अवयवांचा इंद्रियाशीं संबंध होणें शक्य नसल्यामुळें ते अवयवी द्रव्य उपलब्धच होणार नाहीं. कारण बहुत्व हें आपल्या सर्व आश्रयांवर राहत असल्यामुळें कांहीं आश्रयांचें ग्रहण झाल्यानें त्या बहुत्वाचें ग्रहण होत नाहीं. बरें; आतां '(कार्यद्रव्याचा) एक एक अवयव (कारणद्रव्याच्या) एक एक अवयवावर' अशा रीतीनें जर अवयवी द्रव्य कारणद्रव्याच्या सर्व अवयवांवर राहील[१३] तर अवयवी द्रव्याला उत्पादक अवयवांहून व्यतिरिक्त असे अवयव आहेत' असें मानावें लागेल कीं ज्याच्या योगानें 'प्रत्येक (कारणद्रव्याच्या) अवयवामध्यें प्रत्येक (कार्यद्रव्याचा) अवयव' अशा रीतीनें अवयवी द्रव्याला कारणद्रव्याच्या सर्व अवयवांमध्यें राहतां येईल. कारण, तरवार जी आपल्या म्यानाला व्याप्त करिते ती त्या म्यानाच्या अवयवांहून व्यतिरिक्त अशा आपल्या अवयवांनीं त्याला व्याप्त करिते. पण असें मानलें म्हणजे अनवस्था दोष प्राप्त होईल. कारण, अवयवी द्रव्याला त्या त्या नवीन मानलेल्या अवयवांमध्यें राहतां येण्याकरितां आणखी निरनिराळ्या अवयवांची कल्पना करावी लागेल.[१४] बरें; आतां जर अवयवी द्रव्य

१२ 'बहुत्व' ही एक प्रकारची संख्या आहे. ती तीन वस्तूंवर किंवा तिहींपेक्षां अधिक वस्तूंवर मिळून राहते, म्हणजे त्या तीन किंवा तिहींपेक्षां अधिक वस्तूंपैकीं प्रत्येक वस्तूवर ती रहात नाहीं. तेव्हां अर्थातच त्या बहुत्वाचें ज्ञान होण्याला त्या बहुत्वाच्या आश्रयभूत सर्व वस्तूंचें ज्ञान व्हावें लागतें म्हणून तीन किंवा तिहींपेक्षां अधिक वस्तू वास्तविक असूनही जर त्या वस्तूंपैकीं एकीचेंच मनुष्याला ज्ञान होईल, तर तो मनुष्य ह्या वस्तू बहुत आहेत असें जाणणार नाहीं. त्याप्रमाणेंच घट हा जर आपल्या सर्व अवयवांवर मिळून राहील, तर त्या घटाचें ज्ञानच मुळीं होणार नाहीं. कारण, घट पाहतेवेळीं घटाच्या सर्व अवयवांचें ज्ञान होणें अशक्य आहे, कारण, घटाच्या आंतल्या भागांतील अवयव तर मुळींच दिसत नाहींत; आणि बाहेरच्या भागांतील सुद्धां सरासरी पाहणाराच्या बाजूचे निम्मे अवयव दिसूं शकतात.

१३. असें मानलें असतां पूर्वीचा दोष मात्र येत नाहीं. कारण, ज्याप्रमाणें तरवार ही आपल्या एक एक अवयवाच्या योगानें म्यानाच्या एक एक अवयवाला व्याप्त करते आणि तेथें त्या म्यानाच्या कांहीं एक अवयवांचें हातानें ग्रहण केलें असतां त्या तरवारीचें ग्रहण केलें जातें, त्याप्रमाणें येथेंही कारणाच्या कांहीं अवयवांचें ज्ञान झालें असतां त्या कार्याचें ज्ञान होण्याचा संभव आहे.

१४ कारण, अवयवी हा कोणत्याही अवयवांवर—मग ते अवयव मूळचे असोत किंवा नवीन मानलेले असोत—राहतो असें म्हटलें कीं त्या अवयवांना अवयवी हा आपल्या निरनिराळ्या अवयवांनीं व्याप्त करतो असें दाखविलेंच पाहिजे. पण अशा रीतीनें अनंत अवयवांची कल्पना करावी लागत असल्यामुळें या पक्षावर 'अनवस्था' दोष प्राप्त होईल.

कारणद्रव्याच्या प्रत्येक अवयवामध्यें राहील, तर अवयवी द्रव्य कारणद्रव्याच्या एका अवयवामध्यें राहत असतांना (त्या द्रव्याच्या) इतर अवयवांमध्यें राहूं शकणार नाहीं.[१५] उदा०— देवदत्त हा स्रुघ्न (नामक नगरां–) त राहत असतांना त्याच दिवशीं पाटलिपुत्र (नामक नगरां–) त राहूं शकत नाहीं. एकाच कालीं अनेक ठिकाणीं राहणारे पदार्थ (वास्तविक) अनेक असतात. उदा०— स्रुघ्न आणि पाटलिपुत्र या (दोन नगरांमध्यें) राहणारे जे देवदत्त आणि यज्ञदत्त ते अनेक आहेत. आतां असें म्हणशील कीं गोत्वजाति ही प्रत्येक गोव्यक्तीवर संपूर्ण रीतीनें राहत असल्यामुळें माझ्यावर कांहीं दोष येत नाहीं;[१६] तर तें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं, कारण तशी आपल्याला प्रतीति होत नाहीं. जर गोत्व वगैरेंप्रमाणें अवयवी द्रव्य हें कारणद्रव्याच्या प्रत्येक अवयवामध्यें संपूर्ण रीतीनें राहिलें असतें, तर ज्याप्रमाणें 'गोत्व हें प्रत्येक गोव्यक्तीमध्यें राहतें' असा प्रत्यक्ष अनुभव येतो[१७] त्याप्रमाणें 'अवयवी द्रव्य देखील कारणद्रव्याच्या प्रत्येक अवयवामध्यें राहतें' असा प्रत्यक्ष अनुभव आला असता.[१८] पण असा नियमानें[१९] प्रत्यक्ष अनुभव येत नाहीं. शिवाय, जर अवयवी द्रव्य हें कारणद्रव्याच्या प्रत्येक अवयवामध्यें संपूर्ण रीतीनें राहील, तर अवयवी द्रव्याला कार्य करण्याचा अधिकार असल्यामुळें, व तें अवयवी द्रव्य (सर्वच) एकच असल्यामुळें, तें शिंगाच्या साहाय्यानें स्तनाचें देखील

---

१५ आणि तसें न राहील तर दोन मनुष्यांच्या मध्यें घट ठेवला असतां त्या दोघांना त्या घटाचें जें एक कालीं ज्ञान होतें तें होणार नाहीं. कारण, त्या घटाचे जे एका बाजूचे अवयव एका मनुष्याला दिसतात ते दुसऱ्या मनुष्याला दिसत नाहींत; आणि घट तर त्या दोन्ही बाजूंच्या अवयवांवर एकदम राहत नाहीं.

१६ ज्याप्रमाणें गोत्व हें प्रत्येक गोव्यक्तीवर सदोदित असतें, आणि भिन्न भिन्न देशांमध्यें भिन्न भिन्न गोव्यक्ती भिन्न भिन्न मनुष्यांनीं एकदम पाहिल्या असतांही त्या सर्वांना गोत्व म्हणून जें काय आहे तें ओळखतां येतें, त्याप्रमाणें मध्यें ठेवलेल्या घटाचेंही दोन्ही बाजूंच्या दोन मनुष्यांना एकदम ज्ञान होईल. तेव्हां पूर्वी दिलेला दोष येत नाहीं.

१७. ज्या इंद्रियाच्या योगानें व्यक्तीचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें त्याच इंद्रियाच्या योगानें त्या व्यक्तीवर असलेल्या जातीचेंही प्रत्यक्ष ज्ञान होतें असा वैशेषिकांचा सिद्धांत आहे. उदा०—डोळ्यांनीं गोव्यक्ति प्रत्यक्ष दिसते, तशी गोत्व जातीही डोळ्यांनींच प्रत्यक्ष दिसते असें ते मानतात.

१८ म्हणजे कोणत्याही वस्तूचा एक नखाएवढा अवयव जरी दृष्टीस पडला तरी तेवढ्यावरून ती वस्तू अमुक आहे असें ओळखतां आलें असतें.

१९ जरी एखाद्या ठिकाणीं एखाद्या वस्तूचा एखादा लहानसा अवयव पाहून ती वस्तू अमुक आहे असें ओळखतां येतें, तरी सर्व ठिकाणीं असें ओळखतां येतेंच असा नियम नाहीं.

कार्य करील, आणि पोटाच्या साहाय्यानें पाठीचें देखील कार्य करील. पण असें (व्यवहारांत) दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं.

शिवाय, उत्पत्तीच्या पूर्वी जर कार्य असत् असेल, तर उत्पत्तीला कर्ता असणार नाहीं, व स्वरूप असणार नाहीं. उत्पत्ति म्हणजे एक क्रिया आहे. तिला कर्ता असलाच पाहिजे. उदा०— जाण्याच्या क्रियेला कर्ता आहे. 'क्रिया आणि ती कर्त्याशिवाय' हें म्हणणें विप्रतिषिद्ध आहे. शिवाय (घटाची उत्पत्ति सांगतेवेळीं) 'घट उत्पन्न होतो' असें आपण म्हणतों. पण आतां 'त्या घटाच्या उत्पत्तीचा घट हा कर्ता नाहीं; (कारण तो उत्पत्तीच्या पूर्वी अस्तित्वांत नाहीं); तर दुसराच कोणी तरी कर्ता आहे' असें मानलें पाहिजे. त्याप्रमाणेंच (कपाल वगैरेंची उत्पत्ति सांगतेवेळीं) 'कपाल वगैरे उत्पन्न होतात' असें आपण म्हणतों. पण आतां 'त्यांच्या उत्पत्तीचा (कपाल वगैरेंहून) निराळाच कोणी तरी कर्ता आहे' असें मानलें पाहिजे. आणि असें मानलें म्हणजे 'घट उत्पन्न होतो' असें जेव्हां आपण म्हणतों, तेव्हां 'कुंभार वगैरे कारणें उत्पन्न होतात' असें म्हटल्यासारखें होईल. पण व्यवहारामध्यें 'घट उत्पन्न होतो' असें म्हटलें असतां 'कुंभार वगैरे देखील उत्पन्न होतात' अशी प्रतीति होत नाहीं; शिवाय 'कुंभार वगैरे (अगोदरच) उत्पन्न झाले आहेत' अशी प्रतीति होते. बरें; आतां असें म्हणशील कीं कार्याची उत्पत्ति आणि (कार्याला) स्वरूपप्राप्ति म्हणजे '(कार्याचा) स्वतःच्या कारणाशीं

---

२० म्हणजे गाय ही आपल्या शिंगापासून देखील दूध देईल. आतां 'दूध देणे' हे कार्य करण्याचा अधिकार जर गाईला नसून तिच्या स्तनालाच असता तर मात्र हा दोष आला नसता. कारण स्तनापेक्षां शिंग हें भिन्न आहे. पण तो अधिकार केवळ स्तनाला नाहीं. कारण जर संपूर्ण गाय घेतली नाहीं तर केवळ तिच्या स्तनापासून दूध मिळत नाहीं.

२१ 'घट उत्पन्न होतो' या वाक्यामध्यें घट हा उत्पत्तीचा कर्ता (म्ह० आश्रय) आहे. पण, जर उत्पत्तीच्या पूर्वी घटच नसेल तर त्याला उत्पत्तीचा कर्ता (म्ह० आश्रय) म्हणतां येणार नाहीं. कारण कर्ता (म्ह० आश्रय) हा क्रियेच्या पूर्वी असलाच पाहिजे.

२२ ज्याअर्थी उत्पत्ति ह्या क्रियेला कर्ता (आश्रय) नाहीं, त्याअर्थी ती क्रियाच नव्हे अशी 'उत्पत्ति'-क्रियेची स्वरूप-हानि होईल.

२३ 'देवदत्त जातो' या वाक्यामध्यें 'जाणें' या क्रियेचा देवदत्त हा कर्ता (आश्रय) आहे.

२४ कारण, घट हा उत्पत्तीचा कर्ता (आश्रय) संभवत नसल्यामुळें 'घट उत्पन्न होतो' या वाक्यामध्यें 'घट' या शब्दाचा अर्थ लक्षणेनें 'घट उत्पन्न होण्याचीं साधनें' असा घ्यावा लागेल.

संबंध होणें' किंवा 'सत्तेशीं[25] संबंध[26] होणें' होय; तर यावर आम्ही तुला असें विचारतों कीं जी वस्तु अद्यापि अस्तित्वांत आलेली नाहीं, त्या वस्तूचा दुसऱ्या वस्तूशीं संबंध कसा होईल तें सांग. दोन अस्तित्वांत आलेल्या वस्तूंचा संबंध होऊं शकतो. पण एक अस्तित्वांत आलेली आणि एक न आलेली अशा दोन वस्तूंचा किंवा दोन्ही अस्तित्वांत न आलेल्या वस्तूंचा संबंध होऊं शकत नाहीं.

शिवाय, अभावाला कांहींच स्वरूप नसल्यामुळें त्याला 'उत्पत्तीच्या पूर्वीं' अशी मर्यादा सांगणें संभवत नाहीं. व्यवहारामध्यें अस्तित्वांत आलेल्या ज्या क्षेत्रें गृह वगैरे वस्तू त्यांनाच मर्यादा असलेली दृष्टीस पडते, अभावाला मर्यादा असलेली दृष्टीस पडत नाहीं. 'पूर्णवर्म्याला अभिषेक होण्यापूर्वीं वंध्यापुत्र राजा होता' अशी मर्यादीं सांगण्यानें ज्याला कांहींच स्वरूप नाहीं असा वंध्यापुत्र राजा होता किंवा आहे किंवा होईल असें म्हणतां येत नाहीं. जर कारकांच्या व्यापारानंतर वंध्यापुत्राची उत्पत्ति झाली असती, तर कारकांच्या व्यापारानंतर असत्कार्याची देखील उत्पत्ति संभवनीय झाली असती. परंतु आपण असें पाहतों कीं 'वंध्यापुत्र आणि असत्कार्य' हे दोन्ही सारखेच अभाव असल्यामुळें, ज्याप्रमाणें वंध्यापुत्राची कारकांच्या व्यापारानंतर उत्पत्ति होत नाहीं, त्याप्रमाणें असत्कार्याची देखील कारकांच्या व्यापारानंतर उत्पत्ति होणार नाहीं.

शंकाः— अशा रीतीनें[32] कारकांचा व्यापार निरर्थक होईल. कारण ज्याप्रमाणें कारण हें अगोदरच *अस्तित्वांत असल्यामुळें त्याला अस्तित्वांत आणण्याकरितां कोणी*

२५ अस्तित्वाशीं.

२६ कारणाशीं किंवा अस्तित्वाशीं जो कार्याचा संबंध त्यालाच उत्पत्ति असें म्हणतात. उत्पत्ति म्हणून कांहीं एक निराळी क्रिया आहे असें नाहीं. तेव्हां ज्याअर्थीं उत्पत्ति ही क्रियाच नव्हे, त्याअर्थीं तिला कर्ता (आश्रय) पाहिजे वगैरे जे दोष पूर्वीं दिले आहेत ते येत नाहींत असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

२७ ही गोष्ट येथें केवळ दृष्टांताकरतांच सांगितली आहे; म्हणजे ज्याप्रमाणें दोन्ही अस्तित्वांत न आलेल्या वस्तूंचा संबंध होत नाहीं त्याप्रमाणें एक अस्तित्वात आलेली आणि एक अस्तित्वांत न आलेली अशा दोन वस्तूंचाही संबंध होत नाहीं असें तात्पर्य आहे.

२८ 'उत्पत्तीच्या पूर्वीं कार्य नव्हतें' ह्या वाक्यामध्यें कार्याच्या नास्तित्वाला जी 'उत्पत्तीच्या पूर्वीं' अशी मर्यादा सांगितली आहे ती संभवत नाहीं.

२९ शेत.

३० तसेंच 'पूर्णवर्मा गेल्यापासून वंध्यापुत्र राजा आहे' किंवा 'पूर्णवर्मा गेल्यानंतर वंध्यापुत्र राजा होईल' ह्या मर्यादाही येथें घ्याव्या.

३१ तात्पर्य, कितीही मर्यादा केल्या तरी जें असत् तें सदा असतच होय. तेव्हां घट जर पूर्वीं असत् असेल तर कुंभार वगैरे कारकांचे कितीही व्यापार झाले तरी घट अस्तित्वांत म्हणून कधींही येणार नाहीं.

३२ 'उत्पत्तीच्या पूर्वीं देखील कार्य सतच आहे' ह्या तुमच्या मताप्रमाणें.

उद्युक्त होत नाहीं, त्याप्रमाणें कार्य देखील अगोदर अस्तित्वांत असल्यामुळें व कारणाहून भिन्न नसल्यामुळें त्याला अस्तित्वांत आणण्याकरितां कोणी उद्युक्त होणार नाहीं. परंतु वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, लोक कार्यांना अस्तित्वांत आणण्याकरितां खटपट करितात. म्हणून हे कारकांचे व्यापार निरर्थक न व्हावे एवढयाकरितां उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असत् आहे असें मी मानतों. उत्तरः— ही तुझी शंका बरोबर नाहीं, कारण, कारणाला कार्याचा आकार देण्याकरितां कारकांच्या व्यापाराचा उपयोग होऊं शकतो.[33] कार्याचा आकार देखील कारणाचें स्वरूपच होय. कारण, 'जें कारणाचें स्वरूप नाहीं तें उत्पन्न होऊं शकत नाहीं' ही गोष्ट आम्हीं मागें सांगितलीच आहे. आतां एखादी वस्तु निराळ्या रूपानें दिसली म्हणून तेवढयानें ती निराळी होत नाहीं. (असें पहा कीं) देवदत्त एका वेळीं हातपाय आंखडून बसलेला दिसतो; व दुसऱ्या वेळीं तोच हातपाय पसरून बसलेला दिसतो. पण दुसऱ्या वेळीं देवदत्त निराळ्या रूपानें दृष्टीस पडतो म्हणून तेवढयानें तो देवदत्त निराळा मनुष्य होत नाहीं. कारण, 'तोच तो देवदत्त' अशी त्या वेळीं आपल्याला ओळख पटते. तसेंच, बाप वगैरे (आपले नातलग) प्रत्येक दिवशीं निरनिराळ्या अवस्थांमध्यें दृष्टीस पडले म्हणून तेवढ्यानें ते निराळे लोक होत नाहींत. कारण 'हा माझा बाप आहे, हा माझा भाऊ आहे, हा माझा मुलगा आहे' अशी नेहमीं आपल्याला ओळख पटते. शंकाः— बाप वगैरे (नातलगांचे) ठिकाणीं (अवस्थांना) जन्म आणि नाश यांचें व्यवधान नसल्यामुळें[34] ते निराळे होत नाहींत हें बरोबर आहे; पण इतर ठिकाणीं तसें होणें बरोबर नाहीं.[35] उत्तरः— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण क्षीर वगैरे वस्तूंना देखील (त्यांचा नाश न होतां) दधि वगैरेंच्या

३३ आतां येथें अशी शंका येते कीं हा कार्याचा आकार कारणाला पूर्वी होता किंवा नव्हता ? होता असें म्हणावें तर कारकांचा व्यापार निरर्थक होईल. नव्हता असें म्हणावें तर कारकाच्या व्यापारानें तरी तो कसा उत्पन्न होणार ? जो पूर्वी नव्हता तो पुढें केव्हांही अस्तित्वांत येत नाहीं असें तुमचेंच मत आहे. या शंकेचें उत्तरः- कार्याचा आकार कारणाला पूर्वी होताच. आतां कारकांच्या व्यापाराचा उपयोग इतकाच कीं तो आकार पूर्वी जो दिसत नव्हता तो त्या कारकाच्या व्यापारामुळे दिसूं लागतो. ज्याप्रमाणें दिवा आणला असता घट, पट वगैरे पदार्थ दिसूं लागतात, परंतु तेवढ्यावरून ते पदार्थ दिव्यानें उत्पन्न केले असें मात्र होत नाहीं; त्याप्रमाणेंच हें होय.

३४ मनुष्यांना कितीही निरनिराळ्या अवस्था प्राप्त झाल्या तरी तेथें एका मनुष्याचा नाश होऊन दुसरा उत्पन्न होतो असें म्हणतां येत नसल्यामुळें.

३५ क्षीर, मृत्तिका, बीज इत्यादि ठिकाणीं त्या पदार्थांचा नाश होऊन त्यापासून दधि, घट, अंकुर इत्यादि नवे पदार्थ उत्पन्न होतात. तेव्हां तेथें त्या क्षीर वगैरेंपेक्षा दधि वगैरे पदार्थ निराळे नाहींत असें मानणें बरोबर नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

अवस्था प्राप्त होतात असें प्रत्यक्ष दिसतें.[36] आतां 'वडाचें बीं' वगैरे ज्या वस्तू (त्यांना अंकुर वगैरेंच्या अवस्था प्राप्त झाल्या असतांना) प्रत्यक्ष दिसत नाहींत[37] त्यांचे ठिकाणीं देखील 'बीं वगैरे वस्तूंना त्यांच्याच जातीचे दुसरे अवयव मिळून त्या वस्तू अंकुर वगैरे रूपानें दृष्टिगोचर होणें' यालाच 'जन्म' असें म्हणतात. आणि 'ते दुसरे अवयव कमी झाल्यामुळें त्या वस्तू दिसेनाशा होणें' यालाच 'नाश' असें म्हणतात. आतां, 'असल्या प्रकारच्या जन्मनाशांचें व्यवधान असल्यामुळें सत् वस्तु असत् होते' असें म्हणशील तर मग (आईच्या) पोटांत असलेलें मूल आणि (पाळण्यांत) उताणें निजलेलें मूल हीं निराळीं होतील. त्याप्रमाणेंच बाळपणांतील, तरुणपणांतील आणि म्हातारपणांतील मनुष्य निरनिराळे होतील[38]. आणि '(हा माझा) बाप, (हा माझा भाऊ)' वगैरे व्यवहार लुप्त होतील. यावरून 'क्षणभंगवादाचें[39] खंडन झालें' असें समजावें.

आतां उलट, ज्याच्या मतीं उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असत् आहे त्याच्या मतावरत्र 'कारकांच्या व्यापारांना विषय मिळत नाहीं'[40] (असा दोष येतो. आतां 'उत्पत्तीच्या पूर्वी असलेला जो कार्याचा अभाव तोच विषय होईल' असें म्हणावें तर तसेंही म्हणतां येत नाहीं.) कारण, ज्याप्रमाणें आकाश हें 'तरवार' वगैरे अनेक शस्त्रांच्या योगानें तोडलें जात नाहीं, त्याप्रमाणेंच अभाव हा (कोणत्याच व्यापाराचा) विषय होऊं शकत नाहीं. बरें, 'समवायिकारणच त्या कारकांच्या व्यापाराचा विषय आहे'[41] असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, 'कारकांच्या व्यापाराचा विषय एक वस्तु असून

---

३६ दह्यामध्यें दुधाचा संबंध आहे असा अनुभव आहे; तसेंच घटामध्यें मृत्तिकेचा संबंध आहे असाही अनुभवच आहे.

३७ अंकुरामध्यें बीजाचा संबंध आहे असा अनुभव नाहीं.

३८ कारण, 'जन्म' म्हणजे 'ज्यास्त अवयव मिळणे' आणि 'नाश' म्हणजे 'अवयव कमी होणें' अशी 'जन्म' आणि 'नाश' याची व्याख्या असल्यामुळें येथेंही 'जन्म' आणि 'नाश' हे आहेतच.

३९ 'सर्व वस्तू प्रतिक्षणीं निरनिराळ्या होतात' या मताचें.

४० ज्या व्यापारानें ज्या वस्तूला कांहीं तरी निराळी अवस्था प्राप्त होते ती वस्तू त्या व्यापाराचा विषय होय. उदा०— 'शिजणें' ह्या व्यापारानें तांदूळ मऊ होतात म्हणून 'तांदूळ' हे 'शिजणें' ह्या व्यापाराचे विषय होत. तसें पूर्वी असलेलाच घट कुंभार वगैरे कारकांच्या व्यापारानें दृष्टिगोचर होतो म्हणून घट हा त्या व्यापारांचा विषय होय. परंतु 'उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य नसतें' असें जर मानलें तर मात्र त्या व्यापारांना विषय मिळणार नाहीं.

४१ कारण मृत्तिका वगैरे जें समवायिकारण तें घटाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी अस्तित्वांत आहे आणि तें अभावरूपही नाहीं; तेव्हां तें त्या व्यापाराचा विषय आहे असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

त्या व्यापाराच्या योगानें दुसरीच वस्तु उत्पन्न होणार ' असं होत असल्यामुळें अतिप्रसंग होईल[४२]. बरें, आतां ' कार्य म्हणजे समवायिकारणाचीच स्वतःची एक विशेष शक्ति होय' असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण तशा रीतीनें कार्य (असत् न होतां) सत् होईल, म्हणून आम्ही असें म्हणतों कीं, क्षीर वगैरे द्रव्यांनाच दधि वगैरेंचें रूप प्राप्त झालें असतां ' कार्य ' अशी संज्ञा प्राप्त होते. एकंदरींत, ' कारणापासून कार्य भिन्न आहे ' ही गोष्ट शंभर वर्षांनीं देखील सिद्ध करतां येणार नाहीं. तेव्हां ज्याप्रमाणें नट (अनेक रूपांनीं सजून रंगभूमीवर येतो) त्याप्रमाणें मूलकारण (जें ब्रह्म तें-)च शेवटल्या कार्यापर्यंत प्रत्येक कार्याच्या रूपानें प्रकट होऊन जगांतील सर्व व्यवहारांचा आश्रय होतें. अशा रीतीनें युक्तीवरून 'उत्पत्तीच्या पूर्वीं कार्य सत् आहे' आणि 'कारणापासून कार्य भिन्न नाहीं ' या दोन गोष्टी सिद्ध होतात.

इतर श्रुतीवरूनही ह्या दोन गोष्टी सिद्ध होतात. इतर श्रुति म्हणजे मागील सूत्रीं ' कार्य असत् आहे ' असें सांगणारी जी श्रुति दाखल केली तिच्याहून निराळी म्हणजे ' कार्य सत् आहे ' असं सांगणारी श्रुति होय. उदा०— ' हे सोम्य ! हें पूर्वीं एक आणि अद्वितीय असें सतच होतें ' (छां० ६।२।१) वगैरे. तसेंच ' हें पूर्वीं असतच होतें ' या वाक्यांत श्रुतीनें असत्कार्यवादाचा उपक्रम करून नंतर ' असतापासून सत् कसें उत्पन्न होईल ? ' अशी त्या वादावर शंका करून पुढें ' हे सोम्य ! हें पूर्वीं सतच होतें ' असें निश्चित केलें आहे. या (शेवटल्या) वाक्यामध्यें ' हें ' या शब्दानें निर्दिष्ट केलेलें जें कार्य त्याचें, आणि ' सत् ' शब्दानें निर्दिष्ट केलेलें जें कारण त्याचें, उत्पत्तीच्या पूर्वीं सामानाधिकरण्य[४३] सांगितलें आहे. त्यावरून ' (उत्पत्तीच्या पूर्वीं) कार्य सत् आहे ' आणि ' कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं ' या दोन गोष्टी सिद्ध होतात. जर उत्पत्तीच्या पूर्वीं कार्य असत् असेल, आणि नंतर उत्पन्न झाल्यावर त्याचा कारणाशीं संबंध होईल, तर मग तें कारणाहून भिन्न होईल. आणि असें झालें म्हणजे ' ज्याच्या योगानें न ऐकिलेलें ऐकिलें जातें ' (छां. ६।१।३) या वाक्यांत केलेली जी प्रतिज्ञा तिला बाध[४४] येईल. परंतु ' उत्पत्तीच्या पूर्वीं कार्य सत् आहे ' आणि ' कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं ' असें मानलें म्हणजे ही प्रतिज्ञा समर्थित होते. (१८)

---

४२ ' शिजणें ' ह्या व्यापाराचा विषय म्हणून तांदूळ घेतले असतां मडक्याचा डाळीवर उत्पन्न होईल; अशा अनेक भलत्या गोष्टी सिद्ध होऊं लागतील.

४३ ऐक्य.

४४ कारण, ब्रह्माहून जग हे जर निराळें असेल तर ब्रह्म ऐकिलें असतां जग ऐकिलें असे होणार नाहीं.

पटवच्च ॥ १९ ॥

१९ आणि पटाप्रमाणें (कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं). (६)

ज्याप्रमाणें एखादा गुंडाळलेला पट असला म्हणजे तो पट आहे किंवा दुसराच कांहीं पदार्थ आहे असें स्पष्ट समजत नाहीं; पण तोच पट पसरला म्हणजे जो गुंडाळलेला पदार्थ तो पटच होय असें (आपल्याला) स्पष्ट समजतें; तसेंच, ज्याप्रमाणें तो पट गुंडाळलेला असतां तो पटच आहे असें जरी आपल्याला कदाचित् स्पष्ट समजलें तरी त्याची लांबीरुंदी किती आहे हें स्पष्ट समजत नाहीं; पण तोच पट पसरला असतां त्याची अमुक लांबीरुंदी आहे व तो गुंडाळलेल्या पटाहून भिन्न नाहीं, असें समजतें, त्याप्रमाणें पट वगैरे कार्यें तंतु वगैरे कारणांच्या अवस्थांमध्यें असतांना अस्पष्ट असतात. परंतु तुरी, वेम, कुविंद वगैरे कारकांच्या व्यापारांमुळें तीं व्यक्त होऊन त्यांचें स्पष्ट ज्ञान होतें. तेव्हां या अगोदर गुंडाळलेल्या आणि मग पसरलेल्या पटाप्रमाणेंच कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं असा (या सूत्राचा) अर्थ होय. (१९)

यथा च प्राणादि ॥ २० ॥

२० आणि प्राण वगैरेंप्रमाणें-(हीं कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं). (६)

प्राणायामाच्या योगानें प्राण अपान वगैरे—(च्या क्रिया) बंद होऊन ते प्राण अपान वगैरे भिन्न भिन्न प्रकारचे प्राण केवळ कारणरूपानें राहिले असतां फक्त 'जगणें' एवढेंच कार्य निष्पन्न होतें. (हातपाय) आखडणें, पसरणें वगैरे इतर कार्यें निष्पन्न होत नाहींत; पण त्याच निरनिराळ्या प्रकारच्या प्राणांच्या क्रिया पुन्हां सुरू झाल्या म्हणजे जगण्याहून व्यतिरिक्त अशीं (हातपाय) आंखडणें, पसरणें वगैरे इतर कार्येंही निष्पन्न होतात असें व्यवहारामध्यें दृष्टीस पडतें; आतां प्राणाचे निरनिराळे प्रकार प्राणाहून भिन्न आहेत असें म्हणतां येत नाहीं; कारण त्या सर्वांचा वायु हा सारखाच स्वभाव आहे. या (निरनिराळ्या प्रकारच्या प्राणां–) प्रमाणेंच कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं. तेव्हां यावरून सर्व जग हें ब्रह्माचें कार्य असल्यामुळें आणि त्या (ब्रह्मा-) हून तें भिन्न नसल्यामुळें 'ज्याच्या योगानें न ऐकिलेलें ऐकिलें जातें, मनांत न आणिलेलें मनांत आणिलें जातें, न जाणलेलें जाणलें जातें' (छां० ६।१।३) या वाक्यात श्रुतीनें जी प्रतिज्ञा केली ती सिद्ध झाली. (२०)

---

१ (सू. १९) तुरी म्हणजे धोटें, वेम म्हणजे माग, आणि कुविंद म्हणजे कोष्टी.
१ (सू. २०) श्वासोच्छ्वास वगैरे.

[आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें एकविसाव्या सूत्रापासून तेविसाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. साराश (सू. २१) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं चेतन ब्रह्म जगाचें कारण नाहीं. कारण, तसें मानलें तर दोष येतात. ते असेः—' जीव आणि ईश्वर हे एक आहेत म्हणजे जीवापेक्षा ईश्वर निराळा नाहीं आणि ईश्वरापेक्षा जीव निराळा नाहीं ' असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे. ते हा ' ईश्वरानें ज्या गोष्टी स्वतंत्र रीतीनें केल्या त्या जीवानेंच केल्या ' असें अर्थातच कबूल करावें लागतें; आणि तसें कबूल केलें म्हणजे जीवानें आपल्याला हितकारक अशा ज्या गोष्टी त्याच उत्पन्न केल्या असत्या; जन्म, मरण, जरा, रोग वगैरे ज्या आपल्यालाच दुःखकारक गोष्टी जीवानें उत्पन्न केल्या आहेत त्या केल्या नसत्या. कारण कोणीही मनुष्य मुद्दाम आपल्याकरता तुरुंग तयार करून त्यामध्यें दुःख भोगीत कधींही बसत नाहीं. तेव्हा १ जीवानें आपल्याला दुःखकारक अशा गोष्टी उत्पन्न केल्या हा एक दोष येतो. त्याप्रमाणेच २ अत्यंत घाणेरड्या शरीरावर आपलेपणा ठेवितो, ३ ' एखादी गोष्ट दुःखकारक आहे ' असें कळून आलें तरी ती टाकीत नाहीं, ४ ' एखादी गोष्ट सुखकारक आहे ' असें कळून आलें तरी तिचा स्वीकार करीत नाहीं, ५ ' मींच हें जग उत्पन्न केलें ' असें त्याला केव्हांही आठवत नाहीं, व ६ आपणच उत्पन्न केलेल्या जगाचा त्याला नाश करता येत नाहीं हेही दोष येतात. तेव्हा हे दोष जाण्याकरता ' जीवानें हें जग उत्पन्न केलें नाहीं ' असें म्हणावें लागतें. आता हें जग ज्याअर्थी जीवानें केलें नाहीं त्याअर्थी ईश्वरानें देखील तें केलें नाहीं असें निष्पन्न होतें; कारण जीव आणि ईश्वर हे एकत्र आहेत, असें पूर्वीच सांगितलें आहे. (सू० २२) सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं चेतन जें ब्रह्म तेंच जगाचें कारण आहे. आता वरील दोष मात्र येत नाहींत. कारण, जीव आणि ब्रह्म यामध्यें भेद आहे. तेव्हा जगाला उत्पन्न करणारें जें ब्रह्म त्यानें ' आपल्याला हितकारक गोष्टी उत्पन्न केल्या नाहींत किंवा अहितकारक गोष्टी उत्पन्न केल्या ' इत्यादि दोष येत नाहींत. कारण, त्या ब्रह्माला हित आणि अहित असें काहींच नाहीं. तसेंच, त्याच्या ज्ञानाचा आणि शक्तीचा केव्हांही प्रतिबंध होत नाहीं. आता जीवात्म्याला मात्र हे दोष येण्याचा संभव आहे खरा; पण त्यानें जग उत्पन्न केलेंच नाहीं. जर परमात्मा आणि जीवात्मा यामध्यें अभेद असता तर परमात्म्यानें उत्पन्न केलेलें जग जीवात्म्यानें उत्पन्न केलें असें कबूल केलें पाहिजे होतें. पण अनेक ठिकाणच्या श्रुतीं-मध्यें त्या दोघांचा भेद सांगितला आहे आता श्रुतीमध्यें काहीं ठिकाणीं अभेद सांगितला आहे तो व्यवहारदृष्टीनें सांगितला नाहीं, तर परमार्थदृष्टीनें सांगितला आहे, आणि भेद मात्र व्यवहारदृष्टीनें सांगितला आहे असें समजावें. आता परमार्थदृष्टीनें सांगितलेला अभेद घेऊन हे दोष लागू करावे. तर तसेंही होत नाहीं. कारण परमार्थदृष्टीनें पाहिलें म्हणजे हे जगच मुळीं नाहीं. मग हितकारक गोष्टी कोठल्या आणि अहितकारक गोष्टी कोठल्या ? संसार म्हणजे केवळ अज्ञानामुळे उत्पन्न झालेली भ्रांति आहे, तो खरा न हे. आता व्यवहारदृष्टीनें पाहिलें असता संसार जरी खरा आहे तरी दोष मात्र येत नाहींत. व्यवहारदृष्टीनें जीवब्रह्मामध्यें भेद असल्यामुळें अहितकारक गोष्टीपासून दुःख होतें एकाला, आणि त्या गोष्टी उत्पन्न करतो दुसराच. तेव्हा दोष येण्याचा बिलकूल संभव नाहीं. (सू० २३) ज्याप्रमाणें लोकामध्यें एकाच पाषाणाचे अनेक प्रकार म्हणजे काहीं उत्तम हिरे माणिक वगैरे, काहीं मध्यम सूर्यकांत वगैरे, आणि काहीं अधम कुत्र्याकावळ्याला मारण्याच्या किंमतीचे दृष्टीस पडतात, तसेंच एकाच वृक्षाच्या बीजापासून पान, फळ, फुलें, वास, रस वगैरे अनेक प्रकार उत्पन्न झालेले दृष्टीस पडतात, तसेंच एकाच अन्नरसापासून केंस, लव, वगैरे अनेक प्रकार उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणें एका ब्रह्मापासून अनेक प्रकारचें जग उत्पन्न होण्यास काहीं हरकत नाहीं. तेव्हा पूर्वपक्ष्यानें जो दोष कल्पिला आहे कीं जग

अनेक प्रकारचें असल्यामुळें ' त्याचे कारण एक ब्रह्म आहे ' असें म्हणतां येत नाहीं तो दोष बरोबर नाहीं. कारण श्रुतीमध्यें ' जगाचें कारण ब्रह्म आहे ' असें स्पष्टच सांगितलें आहे. शिवाय जगातील अनेक प्रकार हे केवळ ' वाणीनें बोलावे ' इतकेंच, म्हणजे ते कल्पनामय आहेत; खरे नव्हेत. शिवाय, एकापासून अनेक प्रकार उत्पन्न झालेले स्वप्नामध्यें दृष्टीस पडतात; त्याप्रमाणें एका ब्रह्मापासून जगांतील अनेक प्रकार उत्पन्न झाले असें म्हणण्यास काहीं हरकत नाहीं.]

इतरव्यपदेशाद्धिताकरणादिदोषप्रसक्तिः ॥ २१ ॥

२१ इतर (जो जीव तो ब्रह्मरूप) आहे असें सांगितलें असल्यामुळें ' हितकर गोष्टी न करणें ' वगैरे दोष प्राप्त होतील. (७)

' चेतन वस्तु जगाचें कारण आहे ' या मतावर आणखी एक दोष आणला जात आहे. तो असाः—' चेतन वस्तूपासून जगाची उत्पत्ति होते ' असें मानलें असतां ' हितकर गोष्टी न करणें ' वगैरे दोष प्राप्त होतात. कशामुळें ? ' इतर जो जीव तो ब्रह्मरूप आहे ' असें सांगितलें असल्यामुळें. ' हे[1] श्वेतकेतो ! तो आत्मा, तें तूं आहेस ' (छां. ६।८।७) ही श्रुति ' शारीर आत्मा हा ब्रह्मरूप आहे ' असें सांगते; किंवा ' इतर जें ब्रह्म तें जीवरूप आहे ' असें श्रुति सांगते, कारण ' (ब्रह्म हें) त्याला[2] उत्पन्न करून त्यामध्येंच (आपण) प्रविष्ट झालें ' या वाक्यांत स्रष्टा[3] जें विकाररहित ब्रह्म तेंच कार्यांमध्यें[4] प्रविष्ट होत असल्यामुळें तेंच शारीर आत्मा होतें असें सांगितलें आहे. तसेंच ' (पृथिवी, जल आणि तेज ह्या तीन देवतांमध्यें) ह्या जीवरूप आत्म्यानें प्रवेश करून मला नामरूपें व्यक्त करूं दे ' (छां. ६।३।२) या वाक्यांत जीवाचा ' आत्म- ' शब्दानें निर्देश करणारी[5] परदेवता[6] ' आपणाहून शारीर आत्मा भिन्न नाहीं ' असें दाखवते. तेव्हां जें ब्रह्माचें स्रष्टृत्व[7] तें जीवाचेंच होय. अशा रीतीनें जीव हा स्वतंत्र कर्ता असल्यामुळें तो आपल्याला हितकर ज्या गोष्टी त्याच आपल्यासाठीं उत्पन्न करील, अहितकर गोष्टी उत्पन्न करणार नाहीं. उदा०— जन्म, मरण, जरा, रोग वगैरे अनर्थपरंपरा तो आपल्यासाठीं उत्पन्न करणार नाहीं. कोणताही स्वतंत्र मनुष्य आपल्याकारितां तुरुंग तयार करून

---

१ श्वेतकेतूचा बाप श्वेतकेतूला ब्रह्माचा उपदेश करीत आहे.
२ जगाला.
३ उत्पन्न करणारें.
४ शरीर वगैरे कार्यांमध्यें.
५ जीवाला आपला आत्मा असें म्हणणारी.
६ परब्रह्म.
७ जग उत्पन्न करण्याची क्रिया.

त्यामध्यें राहणार नाहीं. तसेंच, स्वतः अत्यंत स्वच्छ असून अत्यंत घाणेरड्या अशा शरीराला 'आपलें' असें तो म्हणणार नाहीं. त्यानें जरी कांहीं कर्म केलें असलें तरी तें जर दुःखकर असेल तर तें तो स्वेच्छेनें टाकून देईल, व जें सुखकर असेल तेंच ग्रहण करील. शिवाय, 'या विचित्र ब्रह्मांडाची रचना मीं केली' असें तो स्मरेल. कारण स्पष्ट रीतीनें केलेलें कार्य सर्व लोक 'हें मीं केलें' अशा रीतीनें स्मरतातच. शिवाय, ज्याप्रमाणें गारुडी आपण उत्पन्न केलेली माया वाटेल तेव्हां सहज नाहींशी करतो, त्याप्रमाणें जीव देखील ही सृष्टि वाटेल तेव्हां सहज नाहींशी करूं शकेल. पण (वस्तुस्थिति अशी आहे कीं) स्वतःचें शरीर देखील त्याला सहज नाहींसें करतां येत नाहीं. तेव्हां 'हितकारक गोष्टी करणें' वगैरे दृष्टीस पडत नसल्यामुळें 'चेतन वस्तूपासून जगाची उत्पत्ति होते' असें मानणें सयुक्तिक नाहीं असें ठरलें. (२१)

अधिकं तु भेदनिर्देशात् ॥ २२ ॥

२२ परंतु (जीवाहून जें ब्रह्म) निराळें (तें जग उत्पन्न करतें). (जीवाहून ब्रह्म निराळें आहे हें जीव आणि ब्रह्म यांमध्यें) भेद सांगि-तल्यावरून (समजतें). (७)

(सूत्रांतील) 'परंतु' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो. 'जें सर्वज्ञ, सर्व-शक्तियुक्त, आणि नित्य, शुद्ध, बुद्ध व मुक्त अशा स्वभावाचें ब्रह्म तें जीवाहून निराळें आहे, तेंच जग उत्पन्न करणारें होय' असे आम्ही म्हणतों. त्या ब्रह्माला 'हितकारक गोष्टी न करणें' वगैरे दोष लागत नाहींत. कारण, त्याचा 'नित्यमुक्त असणें' असा स्वभाव असल्यामुळें त्याला हितकारक असें कांहीं करावयाचेंही नाहीं, किंवा अहितकारक असें कांहीं टाळावयाचेंही नाहीं. तसेंच, तें सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तियुक्त असल्यामुळें त्याच्या ज्ञानाला किंवा शक्तीला कोठेंही प्रतिबंध नाहीं. परतु शारीर आत्मा अशा प्रकारचा नाहीं; म्हणून

---

८ एखाद्या मनुष्याला आपण केलेलें कर्म दुःखदायक आहे असें कळून आल्याबरोबर तो मनुष्य ते कर्म टाकून देतो असें व्यवहारात दृष्टीस पडतें. त्याप्रमाणें जीवात्म्यानेंही उत्पन्न केलेले काटे वगैरे दुःखदायक पदार्थ टाकून दिले पाहिजेत. पण ज्याअर्थी तो ते पदार्थ टाकून देत नाहीं त्याअर्थी तो ते पदार्थ उत्पन्न करीतच नाहीं असें सिद्ध होतें.

१ ईश्वराच्या ज्ञानाला प्रतिबंध नसल्यामुळे तो घाणेरड्या शरीराला 'आपलें' असें म्हणत नाहीं. शिवाय ब्रह्मांडाच्या रचनेचे त्याला स्मरणही होतें. तसेंच त्याच्या शक्तीलाही प्रतिबंध नसल्या-मुळें त्याला दुःखदायक गोष्टी टाकता येतात न सुखकारक गोष्टींचा स्वीकार करता येतो. तसेंच त्याला ही सृष्टी सहज नाहींशीही करता येते. तेव्हां बाकीचे सर्व दोष येत नाहींत असें यावरून सिद्ध होतें.

त्याला 'हितकारक गोष्टी न करणें' वगैरे दोष प्राप्त होतात; पण त्याला आम्ही 'जगाचा स्रष्टा' म्हणत नाहीं. असें कशावरून समजतें ? भेद सांगितल्यावरून. 'अगे ! आत्मा खरोखर पहावा; त्याचें श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें' (बृ. २।४।५); 'त्याचा शोध करावा, त्याला जाणण्याची इच्छा करावी' (छां. ८।७।१); 'हे सोम्य ! त्या वेळीं तो[३] सतीशीं[५] एक होतो' (छां. ६।८।१); 'ज्यावर प्राज्ञ[२] आत्मा आरूढ झाला आहे असा शारीर आत्मा[६]' (बृ. ४।३।३५); इत्यादि श्रुतींमध्यें कर्ता, कर्म वगैरे[७] रूपांनीं जो (जीव आणि ब्रह्म यांमध्यें) भेद सांगितला आहे त्यावरून 'जीवाहून ब्रह्म निराळें आहे' असें समजतें.

शंका—*'तें तूं आहेस' इत्यादि श्रुतींत (जीव आणि ब्रह्म यांमध्यें) अभेदही* सांगितलेला मीं दाखविला आहे. तेव्हां भेद आणि अभेद हे परस्परविरुद्ध असल्यामुळें एका ठिकाणीं कसे राहूं शकतील ? उत्तरः—हा दोष आमचेवर येत नाहीं. कारण 'महाकाश-घटाकाश-न्यायानें[९] भेद आणि अभेद हे दोन्ही एका ठिकाणीं संभवतात' असें आम्हीं मागें दाखविलें आहे. शिवाय 'तें तूं आहेस' इत्यादि श्रुतींमध्यें अभेद सांगितल्यावरून जेव्हां आपल्याला अभेदाचें ज्ञान होतें, तेव्हां मिथ्याज्ञानामुळें उत्पन्न झालेला सर्व भेद-व्यवहार तत्त्वज्ञानाच्या योगानें बाधित झाल्यामुळें जीवाचें संसारित्व आणि ब्रह्माचें स्रष्टृत्व हीं दोन्ही नाहींशीं होतात. मग सृष्टि कोठली आणि 'हितकारक गोष्टी न करणें' वगैरे दोषही कोठले ? 'हितकारक गोष्टी न करणें' वगैरेरूप हा संसार, म्हणजे अविद्येनें उत्पन्न केलेलीं जीं नामरूपें त्यांनीं केलेला जो शरीर वगैरेंचा समुदाय तद्रूप

२ याज्ञवल्क्यानें गार्गीला उपदेश केला आहे.

३ सुषुप्त्यवस्थेमध्यें.

४ जीवात्मा.

५ परमात्म्याशीं.

६ 'परमात्म्यानें युक्त असा जीवात्मा' असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

७ पहाणें, श्रवण करणें, मनन करणें, ध्यान करणें, शोध करणें, जाणण्याची इच्छा करणें आणि सताशीं एक होणें या क्रियांचा जीव कर्ता आहे आणि परमात्मा कर्म आहे. तसेंच 'आरोहण करणें' या क्रियेचा कर्ता परमात्मा आहे आणि जीव कर्म आहे.

८ जीवात्मा आणि परमात्मा या दोन व्यक्तींचें जें भिन्न भिन्न स्वरूप श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे तें येथें 'वगैरे' शब्दानें घ्यावें.

९ महाकाश आणि घटाकाश हीं वास्तविक अभिन्नच आहेत. परंतु घट या उपाधीमुळें तीं भिन्न आहेतशीं वाटतात. यास 'महाकाश-घटाकाश-न्याय' म्हणतात.

जी (आत्म्याची) उपधि तिच्या विषयींच्या अविवेकांमुळें उत्पन्न झालेली केवळ भ्रांति होय; ही भ्रांति 'मी जन्मलों, मी मेलों, मला लागलें, मला ओरखडलें' वगैरे भ्रांती-प्रमाणेंच होय. परंतु खरोखर रीतीनें पाहिलें असतां या संसाराला मुळींच अस्तित्व नाहीं. ही गोष्ट मागें आम्हीं अनेक वेळां प्रतिपादन केली आहे, परंतु जोंपयत हा भेदव्यवहार बाधित होत नाहीं, तोंपर्यंत 'त्याचा शोध करावा, त्याला जाणण्याची इच्छा करावी' इत्यादि श्रुतींमध्यें भेद सांगितल्यावरून 'ब्रह्म जीवाहून निराळें आहे' असें समजतें; व त्यामुळें 'हितकारक गोष्टी न करणें' वगैरे दोष ब्रह्माला लागत नाहींत. (२२)

अश्मादिवच्च तदनुपपत्तिः ॥ २३ ॥

२३ आणि पाषाण वगैरेंप्रमाणें (हें असल्यामुळें) तो (दोष) बरोबर नाहीं. (७)

आणि ज्याप्रमाणें सर्व पाषाण एकाच पृथ्वीचे विकार असून देखील (त्यापैकीं) हिरे, माणिक वगैरे कांहीं अत्यंत मौल्यवान, सूर्यकांत वगैरे कांहीं मध्यम किंमतीचे, व कांहीं हीन म्हणजे कुत्रे व कावळे यांच्यावर फेंकण्याच्या योग्यतेचे, असे त्या पाषाणां-मध्यें अनेक प्रकारचें वैचित्र्य दृष्टीस पडतें, तसेंच ज्याप्रमाणें एकाच जमिनीमध्यें घातलेल्या बियांचें (निरनिराळ्या प्रकारचीं) पानें, फुलें, फळें, वास, रस वगैरे अनेक प्रकारचें वैचित्र्य चंदन ताल वगैरे वृक्षांचें ठिकाणीं दृष्टीस पडतें, तसेंच ज्याप्रमाणें अन्नरस एक असून देखील त्यापासून लाल वगैरे रंगांचीं 'केंस, लव' वगैरे विचित्र कार्यें उत्पन्न होतात; त्याप्रमाणें ब्रह्म एक असून देखील त्यामध्यें जीव आणि ईश्वर असा भेद संभवतो आणि त्यापासून विचित्र कार्यें संभवतात. म्हणून तो दोष[१] बरोबर नाहीं म्हणजे आ-मच्या प्रतिस्पर्ध्यांनीं कल्पिलेला दोष योग्य नाहीं. दोष बरोबर नाहीं असें दाखविण्याला पुढील ज्यास्त प्रमाणें आहेत:—(१) श्रुति प्रमाण आहे म्हणून[३], (२) (सर्व)

१० शरीर वगैरे उपाधींवर जीवात्म्यानें अज्ञानामुळे मीपणा धारण केला असल्यामुळें.

१ 'चेतन जें ब्रह्म तेंच जगाचें कारण आहे' असें मानलें तर तें एक असल्यामुळें त्यामध्यें जीव आणि ईश्वर यांचा भेद भासूं नये. तसेंच जगामध्यें कांहीं गोष्टी हितकारक आणि कांहीं गोष्टी अहितकारक इत्यादि जे अनेक प्रकार भासतात ते भासूं नयेत. परंतु ज्याअर्थीं ते प्रकार भासतात त्या-अर्थीं त्याचें कारण 'एक ब्रह्म' नाहीं असा जो दोष पूर्वपक्ष्यानें कल्पिला आहे त्याचें निराकरण ह्या सूत्रानें केलें आहे.

२ वरील टीप १ पहा.

३ 'जगाचें कारण ब्रह्म आहे' असें सांगणारी जी श्रुति ती प्रमाण असल्यामुळें तिच्याविरुद्ध 'जगाचें कारण ब्रह्म नाहीं' अशी जी कल्पना केली आहे ती बरोबर नाहीं.

विकारांचा केवळ वाणीपासून आरंभ आहे म्हणूनें व (३) स्वप्नांत पाहिलेल्या वस्तूंच्या वैचित्र्याचा दृष्टांत देता येतो म्हणूनें. (२३)

[आता येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें चोविसावें आणि पंचविसावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. साराशः--(सू० २४) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणे असें आहे कीं ब्रह्म हें जगाचें कारण नाहीं, कारण त्याला काहींच साधन नाहीं; आणि लोकामध्यें पाहिलें तर कुंभार वगैरे लोक घट वगैरे कार्यें करतेवेळीं मृत्तिका, दंड, चक्र वगैरे अनेक साधनें घेताना आढळतात. तेव्हा ब्रह्म हे जगाचें कारण नव्हे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं ब्रह्म हें जगाचें कारण आहे. जरी त्याला काहीं साधन नसलें तरी हरकत नाहीं. कारण, लोकांमध्येंही 'दुधापासून दह्याची उत्पत्ति होतेवेळीं काहीं साधन लागत नाहीं' असा अनुभव येतो. आता जरी विरजण लावून उष्णता उत्पन्न करावी लागते, तरी दधिरूपानें परिणाम पावण्याची क्रिया दुधाच्या अंगीं स्वभाविकच आहे. फक्त उष्णतेमुळें ती क्रिया लवकर होते इतकेंच. जर दुधाच्या अंगीं स्वाभाविक क्रिया न घेता फक्त उष्णतेमुळेच दहीं बनतें असें मानावें तर वायूचे किंवा आकाशाचेंही उष्णतेच्या योगानें दहीं बनेल. तेव्हा ज्याअर्थीं तसें झालेलें दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं, त्याअर्थीं स्वाभाविक क्रिया मानलीच पाहिजे. आता जगाची उत्पत्ति त्वरित व्हावी याकरताही ब्रह्माला इतर साधनाची जरूर लागत नाहीं. कारण, 'ब्रह्म सर्व शक्तींनीं पूर्ण आहे' असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. (सू० २५) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं दुधाचे दहीं बनताना साधनाची जरूर लागत नाहीं ते बरोबरच आहे. कारण दूध हें अचेतन आहे. तेव्हा साधनाची जरूर न लागता अचेतनापासून कदाचित् कार्याची उत्पत्ति संभवेल. पण ब्रह्म हे चेतन असल्यामुळे त्याला मात्र कुंभार वगैरेप्रमाणे साधनाची जरूर अवश्य असलीच पाहिजे. यावर सिद्धान्त्याचे म्हणणे असें आहे कीं 'चेतनाला देखील काहीं ठिकाणीं साधनाची जरूर लागत नाहीं' असें लोकामध्यें आढळतें. कारण 'देव, पितर, ऋषि वगैरे लोक इतर साधनाची जरूर न बाळगता केवळ आपल्या सामर्थ्यानेंच अनेक प्रकारचीं शरीरें, मोठे मोठे वाडे व रथ वगैरे उत्पन्न करतात' असें मंत्र, अर्थवाद, इतिहास आणि पुराण यामध्ये प्रसिद्ध आहे. तसेंच कोळी म्हणून एक किडा आहे; जो इतर साधनाची जरूर न बाळगता आपणच धागे उत्पन्न करतो. बगळी ही रेतावाचूनच गर्भ धारण करते. पद्मिनी ही आपोआप दुसऱ्या सरोवरामध्ये जाते. शंका —हे देखील दृष्टांत बरोबर नाहींत. कारण, जरी 'देव वगैरेंना साधनाची जरूर लागते' असें दिसत नाहीं; तरी हरकत नाहीं. कारण, त्या देवादिकांचीं शरीरें अचेतनच आहेत. आणि त्या शरीराच्याच अंगीं कार्य उत्पन्न करण्याचें सामर्थ्य आहे. तसेंच कोळ्याची लाळ ही अचेतनच आहे; तिचेच धागे बनतात. तेव्हा तेथें साधनाची जरूर लागत नाहीं हें बरोबरच आहे. आता बगळीविषयीं म्हणाल तर तिला जरी गर्भधारण करतेवेळीं रेताची जरूर लागली नाहीं तरी मेघगर्जनेची जरूर आहेच. तसेंच

---

४ घट, पट वगैरे जे विकार ते केवळ वाणीनें बोलावे इतकेंच. परंतु वास्तविक घट, पट, म्हणून काहीं खरे पदार्थ नव्हेत. तेव्हा जगातील अनेक प्रकार खरे समजून त्यांचें कारण 'एक ब्रह्म' नसावें अशी जी पूर्वपक्ष्याची कल्पना ती बरोबर नाहीं.

५ जसें स्वप्नामध्ये अनेक प्रकारचे पदार्थ एकाच मनुष्याच्या डोळ्यांपुढें खोटेच उभे राहतात, तसेंच हे जगामधील अनेक पदार्थ आपल्याला खोटेच दिसतात. तेव्हा एक ब्रह्म जगाचें कारण आहे असें मानण्यास काहीं हरकत नाहीं. म्हणून पूर्वपक्ष्याचा दोष बरोबर नाहीं.

पद्मिनी ही चेतनांशाच्या प्रेरणेवरूनच दुसऱ्या सरोवरामध्यें जाते. तात्पर्य, इतर साहाय्य न लागतां चेतनापासून कार्य उत्पन्न होतें याविषयीं एकही दृष्टांत नाहीं. उत्तरः— कुंभार वगैरेंना जितकीं साधनें लागतात तितकीं देवादिकांना लागत नाहींत हें तर पूर्वपक्ष्यालाही कबूल केलेंच पाहिजे. तेव्हां 'साधनें ही सर्वांना सारखींच लागतात' असा नियम नाहीं. एकंदरींत साधनें कमज्यास्त लागणें किंवा मुळींच न लागणें हें ज्याच्या त्याच्या शक्तीवर अवलंबून आहे. कुंभाराला शक्ति कमी म्हणून त्याला साधनें ज्यास्त लागतात. त्यापेक्षां देवादिकांची शक्ति अधिक आहे म्हणून त्यांना एखाद्या कार्याला साधनें कमी लागतील किंवा एखाद्या लहानशा कार्याला मुळींच लागणार नाहींत. पण ब्रह्म हें नेहमीं सर्व शक्तींनीं पूर्ण असल्यामुळें त्याला लहान मोठें कोणतेंही कार्य करतेवेळीं कांहींच साधन लागत नाहीं.]

उपसंहारदर्शनान्नेति चेन्न क्षीरवद्धि ॥ २४ ॥

२४ (साधनांचा) संग्रह करतांना लोक आढळतात म्हणून (ब्रह्म जगाचें कारण) नाहीं असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण क्षीराप्रमाणें (ब्रह्म आहे). (८)

(शंकाः—) 'चेतन, एक आणि अद्वितीय[१] असें ब्रह्म जगाचें कारण आहे' असें जें तुम्हीं म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कशावरून? साधनांचा संग्रह करतांना लोक दृष्टीस पडतात यावरून. ह्या जगामध्यें घट, पट वगैरे तयार करणारे जे कुंभार वगैरे[२] लोक ते मृत्तिका, दंड, चक्र, सूत्रें वगैरे अनेक साधनांचा संग्रह करून त्या सामग्रीनें युक्त होत्साते तीं तीं कार्यें उत्पन्न करतांना दृष्टीस पडतात. आतां तुमच्या मतीं तर ब्रह्माला कोणी सहाय नाहीं. तेव्हां इतर साधनांचा संग्रह केल्याशिवाय ब्रह्माला स्रष्टृत्व कसें प्राप्त होईल? म्हणून मी म्हणतों कीं ब्रह्म जगाचें कारण नाहीं. उत्तरः— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ब्रह्म हें क्षीराप्रमाणें एक विशेष प्रकारचें द्रव्य असल्यामुळें तें जगाचें कारण होऊं शकतें. ज्याप्रमाणें जगामध्यें क्षीर किंवा उदक हें बाह्य साधनांची जरूर न बाळगतां स्वतःच दधि किंवा बर्फ या रूपानें परिणाम पावतें त्याप्रमाणें येथेंही होईल. शंकाः—क्षीर वगैरेंना सुद्धां दधि वगैरे रूपांनीं परिणत होण्यास उष्णता वगैरे बाह्य साधनांची जरूर लागतेच[४]. मग क्षीराप्रमाणेंच स्वतःच ब्रह्म परिणाम पावतें असें कसें म्हणतां? उत्तरः— हा दोष आमचेवर येत नाहीं. कारण, दधिरूपानें परिणाम पावण्याची क्रिया स्वतः क्षीराकडूनच होते. उष्णता वगैरे (बाह्य साधनां-) च्या योगानें एवढेंच होतें

१ ज्याला दुसऱ्या कोणाचें साहाय्य नाहीं असें.

२ 'वगैरे' शब्दानें कोष्टी घ्यावे.

३ पट विणतांना कोष्ट्याचें हें एक साधन आहे.

४ दुधाचें दहीं बनविण्यास अगोदर दूध चांगलें तापवावें लागतें. मग त्यांत थोडे आंबट पदार्थाचे थेंब टाकावे लागतात. म्हणजे मग दुधाचें दहीं बनतें.

कीं, तीच क्रिया त्वरित होते. जर क्षीराला दधिरूपानें परिणाम पावण्याचें अगचें सामर्थ्य नसेल तर उष्णता वगैरेंच्या योगानेंसुद्धा तें सामर्थ्य त्याचे ठिकाणीं बळेंच आणलें जाणार नाहीं. कारण, उष्णता वगैरेंच्या योगानें वायु किंवा आकाश बळेंच दधिरूपानें परिणाम पावलेले दृष्टीस पडत नाहीं. आता, साधनाच्या साहाय्यानें तें (परिणाम पावण्याचें) सामर्थ्य फक्त पूर्ण होतें इतकेंच परतु ब्रह्माची मूळचीच पूर्ण शक्ति आहे; पूर्ण होण्याला तिला दुसऱ्याची जरूर नाहीं. (याला प्रमाण) पुढील श्रुति आहे —' त्याला कार्य नाहीं[५], त्याला साधन नाहीं[६]. त्याच्या बरोबरीचा किंवा त्याच्याहून वरचढ असा कोणी दिसत नाहीं. त्याची विविध आणि उत्कृष्ट शक्ति आहे असें समजतें. ज्ञानक्रिया आणि बलक्रिया त्याला स्वाभाविक आहेत ' (श्वे. ६।८). तेव्हा यावरून ' ब्रह्म एक असून देखील विचित्र शक्तीच्या योगानें त्याचा क्षीर वगैरे (द्रव्या-) प्रमाणें विचित्र परिणाम होऊ शकतो ' असें सिद्ध होतें. (२४)

देवादिवदपि लोके ॥ २५ ॥

२५ लोकांतील देव वगैरेंप्रमाणें ब्रह्म देखील प्रवृत्त होईल. (८)

शंका —' क्षीर वगैरे अचेतन पदार्थ बाह्य साधनाच्या साहाय्यावाचून देखील दधि वगैरे रूपानें परिणाम पावतात ' ही गोष्ट बरोबर आहे कारण व्यवहारात ही गोष्ट दृष्टीस पडते. परतु ' कुभार वगैरे जे चेतन पदार्थ आहेत ते साधनाची सामग्री घेऊनच आपआपलीं निरनिराळीं कामें करण्यास प्रवृत्त होतात ' असें आपल्या दृष्टोत्पत्तीस येतें. मग ब्रह्म हें चेतन असून (दुसऱ्या कोणाच्या तरी) साहाय्यावाचून (जग उत्पन्न करण्यास) कसें प्रवृत्त होईल ? या शंकेवर आम्ही असें उत्तर देतों कीं देव वगैरेंप्रमाणें (ब्रह्म प्रवृत्त होईल) ज्याप्रमाणें ' मोठ्या प्रभावाचे असे देव, पितर, ऋषी वगैरे चेतन असून देखील ' बाह्य साधनाची अपेक्षा न करता स्वत च आपल्या विशेष प्रकारच्या ऐश्वर्याच्या योगानें, केवल मनाच्या सकल्पानें, नानातऱ्हेचे पुष्कळ देह, राजवाडे आणि रथ वगैरे या जगामध्यें निर्माण करतात ' असें मत्रें, अर्थवाद, इतिहास आणि पुराण यावरून समजतें, ज्याप्रमाणें कोळी हा स्वत च धाग्याना उत्पन्न करतो, ज्याप्रमाणें बगळी ही रेतावाचून गर्भधारण

५ त्याला काहीं कर्तव्य नाहीं, कारण तो कृतकृत्य आहे

६ त्याच्या उत्पत्तीचें काहीं कारण नाहीं, कारण तो नित्य आहे

१ सूत्रातील ' लोक ' शब्दाचा मत्र, अर्थवाद वगैरे शास्त्र असा अर्थ आहे. कारण, लोक म्हणजे पाहण्याचें साधन, आणि शास्त्र हें पहाण्याचें साधन आहे.

२ एक प्रकारचा किडा

करते; आणि ज्याप्रमाणें पद्मिनी ही कोणत्याही प्रकारच्या वाहनाची जरूर न वाटतां एका तळ्यापासून दुसऱ्या तळ्यापर्यंत प्रवास करते, त्याप्रमाणें चेतन ब्रह्म देखील बाह्य साधनांच्या साहाय्यावांचून स्वतःच जग उत्पन्न करील. आतां जर शंकाकार असें म्हणेल कीं जे हे देव वगैरे ब्रह्माला दृष्टांत म्हणून दिले आहेत त्यांच्या आणि दार्ष्टांतिक जें ब्रह्म त्याच्या-मध्यें साम्य नाहीं. कारण देव वगैरेंचें अचेतन शरीरच इतर देह वगैरे विभूतींच्या उत्पत्तीचें उपादानकारण होय, त्यांचा चेतन असा जो आत्मा तो उपादानकारण नाहीं. तसेंच, क्षुद्र जंतूंच्या भक्षणापासून उत्पन्न झालेली जी कोळ्याची लाळ तीच कठीण होऊन धागा बनते. तसेंच मेघगर्जना श्रवण करूनच बगळी गर्भ धारण करते, तसेंच पद्मिनी देखील चेतनानें प्रयुक्त झाली म्हणजे अचेतन अशा शरीरानेंच, जशी वल्ली वृक्षावर चढते तशी, एका तळ्यांपासून दुसऱ्या तळ्यापर्यंत प्रवास करते; अचेतन पद्मिनी स्वतःच दुसऱ्या तळ्यापर्यंत प्रवास करण्याला उद्युक्त होत नाहीं. तेव्हां या कारणास्तव ब्रह्माला हे दृष्टांत बरोबर नाहींत. या शंकाकाराला आमचें उत्तरः—हा दोष आमचेवर येत नाहीं. कारण, ‘ कुंभार वगैरे दृष्टांतांसारखी ब्रह्माची गोष्ट नाहीं ’ एवढेंच सांगण्याचा आमचा येथें उद्देश आहे. ‘ ज्याप्रमाणें कुंभार वगैरे आणि देव वगैरे हे दोन्ही सारखेच चेतन आहेत, तथापि कुंभार वगैरेंना एखादें कार्य करण्याला बाह्य साधनांची अपेक्षा असते, पण देव वगैरेंना असत नाहीं, त्याप्रमाणें चेतन अशा ब्रह्माला देखील बाह्य साधनांची अपेक्षा असणार नाहीं ’ एवढेंच देव वगैरे दृष्टांतांच्या योगानें सांगण्याचा आमचा उद्देश आहे. तेव्हां एकंदरींत आमचा अभिप्राय असा कीं ‘ जें एकामध्यें सामर्थ्य दृष्टीस पडतें तें सर्वांमध्यें असलें पाहिजे ’ असा कांहीं सार्वत्रिक नियम नाहीं. (२५)

[आतां येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें सव्विसाव्या सूत्रापासून एकोणतिसाव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रें आहेत. सारांशः– (सू० २६) पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं, ‘ ब्रह्म हें जगाचें उपादानकारण आहे ’ असें तुम्ही म्हणतां खरें; परंतु तसें तुम्हाला म्हणतां येत नाहीं. कारण तसें मानलें असतां ब्रह्माला अवयव नसल्यामुळें ‘ सगळ्या ब्रह्माचा जगरूपानें परिणाम झाला आहे ’ असें तुम्हाला कबूल करावें लागेल. जर ब्रह्माला अवयव असते तर

३ बगळीच्या दृष्टांतालेरीज बाकीचे दृष्टांत अचेतनाचेच आहेत. तेव्हां त्यांना जरी कांहीं साधनांची जरूर नसली तरी हरकत नाहीं. कारण अचेतनाला साधनाची जरूर लागतेच असा नियम शंकाकार देखील मानीत नाहीं. आतां बगळी चेतन आहे खरी, पण तिला इतर साधनांची जरूरही आहेच. रेत हें जरी तिच्या गर्भधारणाचें साधन होत नाहीं, तरी मेघगर्जना हें साधन होतें. एतावता चेतनाला कोणतेंही कार्य उत्पन्न करतेवेळीं कांहीं तरी साधन अवश्य लागतें ह्या नियमाविरुद्ध दृष्टांत कोठेंही मिळत नाहीं असें सिद्ध झालें.

त्यापैकीं कांहीं अवयवाचा परिणाम झाला आणि कांहीं अवयवाचा झाला नाहीं ' असें म्हणतां आलें असतें. पण ' ब्रह्म हें निरवयव आहे ' असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. तेव्हां सगळ्या ब्रह्माचा परिणाम झाला म्हणजे मूळ ब्रह्मच नाहीं असें होईल. शिवाय, ' ब्रह्म पहावें ' असा श्रुतीमध्यें केलेला उपदेश व्यर्थ होईल कारण जें हें आपल्या डोळ्यासमोर जग आहे तेंच काय तें ब्रह्म होय आणि तें तर प्रयत्नावाचून सहजच दृष्टीस नेहमीं पडत आहे शिवाय, त्या ब्रह्मरूपी जगाची उत्पत्ति होत असल्यामुळें ' ब्रह्माची उत्पत्ति नाहीं ' असें सांगणारी श्रुति बाधित होईल. आता जर ' ब्रह्माला अवयव आहेत ' असें मानाल तरीं देखील ' ब्रह्म निरवयव आहे ' असें सांगणाऱ्या श्रुतींचा बाध होईल. शिवाय, ब्रह्माला अनित्यत्व येईल कारण ' जो म्हणून सावयव पदार्थ आहे तो अनित्य आहे ' असा नियम आहे तात्पर्य, तुमचें मत बरोबर नाहीं. (सू० २७) यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, आमचें मत बरोबरच आहे. ' सगळ्या ब्रह्माचा जगरूपानें परिणाम झाला ' असें आम्ही म्हणत नाहीं कारण ' जगाखेरीज ब्रह्म अस्तित्वात आहे ' असें श्रुतीवरून समजतें. शिवाय जगाखेरीज ब्रह्म निराळें नसेल तर ' जीवात्मा हा निद्रावस्थेमध्यें परमात्म्याशीं एक होतो ' असें जे श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे, तेथें ' निद्रावस्थेमध्यें ' असें विशेष सांगितलें नसतें, कारण, जाग्रदवस्थेमध्येंसुद्धा शरीर वगैरे जगाशीं जीवाचें ऐक्य होत असतें. तसेंच ' आत्मा हा इंद्रियगोचर नाहीं ' असा निषेध केला नसता, कारण, जग हें इंद्रियगोचर आहे तात्पर्य, जगाखेरीज ब्रह्म निराळें आहे बरें, आता तू एवढ्यावरून ' ब्रह्म हें सावयव आहे ' असें आमचें मत समजशील तर तसेंही आम्ही म्हणत नाहीं. कारण, ' ब्रह्म हें निरवयव आहे ' असें श्रुतीमध्येंच सांगितलें आहे. शिवाय, ब्रह्म हें अतींद्रिय असल्यामुळें त्याच्या ज्ञानाला इंद्रियें साधन होत नाहींत, तर ब्रह्माचें ज्ञान हें केवळ श्रुतीवरूनच होणारें आहे तेव्हां अर्थातच श्रुतीमध्यें सांगितल्याप्रमाणें कबूल केलें पाहिजे, त्याविषयीं तर्क करू नयेत. मणि, मंत्र आणि ओषधि यांचा लोकामध्यें अनुभव येत असूनही ' त्यांच्या शक्ती अमुक आहेत ' असा त्यांच्या शक्तींविषयीं तर्क चालत नाहीं मग ब्रह्माविषयीं तर्क कसा चालेल. पौराणिक लोक देखील ' ब्रह्माविषयीं तर्क चालत नाहीं ' असें म्हणतात. तात्पर्य, ब्रह्माचें खरें स्वरूप श्रुतीवरूनच समजणार आहे शंका — ब्रह्माचें ज्ञान श्रुतीवरून का होईना, पण जी विरुद्ध गोष्ट आहे ती श्रुतीवरून तरी सदी कशी म्हणता येईल ? ' ब्रह्म सावयव आहे ' असें तरी एक म्हणा, किंवा ' सगळ्याचा परिणाम होतो ' असें तरी म्हणा. ' ब्रह्म निरवयव आहे आणि सगळ्याचा परिणाम न होता तें शिल्लक राहतें ' या दोन्ही गोष्टी कशा कबूल करता येतील ? कदाचित् कर्तव्य गोष्टीविषयीं विरुद्ध दोन तऱ्हा सांगितल्या असतील तर त्यांची कांहीं तरी वाट लावता येते ' षोडशीचें ग्रहण करावें आणि षोडशीचें ग्रहण करू नये ' अशा दोन्ही गोष्टी श्रुतीमध्यें जरी विरुद्ध सांगितल्या आहेत, तरी तेथें ' एखादे वेळीं ग्रहण करावें आणि एखादे वेळीं ग्रहण करू नये ' असा विकल्प घेता येतो. पण ' जी सिद्ध वस्तु आहे ती अशीही असेल किंवा तशीही असेल ' असा विकल्प घेता येत नाहीं. कारण जी सिद्ध वस्तु आहे ती वास्तविक रीतीनें एक तऱ्हेचीच असणार. उत्तर.—ब्रह्माचा जो जगरूपानें परिणाम झाला आहे तो जर खरा असेल तर ही तुझी शंका बरोबर आहे परंतु जगाचा केवळ भास आहे वास्तविक रीतीनें ब्रह्माचा परिणाम मुळींच होत नाहीं तेव्हां ' निरवयव ब्रह्म आहे आणि जगाखेरीज निराळें आहे ' ह्या दोन्ही गोष्टी खऱ्याच आहेत. कारण भ्रांतीनें अनेक चंद्राचा भास झाला तरी वास्तविक कांहीं अनेक चंद्र होत नाहींत. ' जग हें ब्रह्माचा परिणाम आहे ' ही केवळ भ्रांतीच आहे श्रुतीमध्यें ' हें सर्व जग ब्रह्म आहे ' असें जें सांगितलें आहे त्याचें तात्पर्य ' जग हें ब्रह्माचा परिणाम आहे '

असें नाहीं. कारण, 'परिणाम आहे' असें समजण्याचा काहींच उपयोग नाहीं. तर 'ब्रह्मच या सर्व जगाचा आत्मा आहे' असें तात्पर्य आहे. कारण, असें समजलें असता मनुष्याला अभय प्राप्त होतें म्हणजे मनुष्य मुक्त होतो असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे. (सू० २८) आता ब्रह्म हें एकच आहे, तेव्हां त्या एका ब्रह्मावर त्याच्या स्वरूपाची काहीं एक हानि न होता अनेक प्रकारच्या जगाचा भास कसा होतो अशी शंका करूं नये. कारण 'स्वप्नामध्यें एकच जीवात्मा असूनही हत्ती, घोडे वगैरे अनेक प्रकारचे पदार्थ भासतात' असें श्रुतीमध्येंच सांगितलें आहे. लोकांमध्यें देखील देव व गारुडी वगैरे लोक आपलें स्वरूप कायम ठेवूनच हत्ती, घोडे वगैरे अनेक प्रकारचे पदार्थ दाखवितात. त्याप्रमाणेंच येथें घेण्यास काहीं हरकत नाहीं. (सू० २९) शिवाय पूर्वपक्ष्यानीं जो हा दोष आमच्यावर आणिला आहे तोच दोष त्यांच्या मतावर देखील येत आहे. 'जग हा प्रधानाचा परिणाम आहे' असें सांख्य लोक मानतात. तेव्हा ''सगळ्या प्रधानाचा परिणाम होतो' असें तरी एक म्हणावें लागेल; किंवा 'प्रधान सावयव आहे' असें तरी म्हणावें लागेल. आता सांख्य लोकानीं प्रधानाचे सत्त्व, रज, आणि तम हे तीन गुण अवयव जरी मानलेच आहेत; तरी ते अवयव घेऊन काहीं हा दोष जाणार नाहीं. कारण हे तीन गुण प्रत्येक निरवयवच आहेत. आणि ते लोक तर असें मानतात कीं ह्या तीन गुणापैकीं प्रत्येक गुणाचा इतर दोन गुणातील काहीं अंशाच्या साहाय्यानें अनेक प्रकारचा परिणाम होतो. आता, ज्याअर्थी अशा रीतीचे तर्क करून काहीं तरी दोष येणारच त्याअर्थीं प्रत्येक गुणाचेही अवयव आहेत असेंच आम्ही कबूल करूं असे जरी कदाचित् ते म्हणतील तरी देखील प्रधान हें सावयव असल्यामुळे अनित्य आहे असें मानावें लागेल. तात्पर्य, काहीं तरी दोष येणारच. आता 'प्रधान हें वास्तविक निरवयवच आहे परंतु त्याच्या अंगीं अनेक शक्ती आहेत; त्याच त्याच्या अवयवासारख्या आहेत आणि त्यामुळेंच अनेक प्रकारचीं कार्यें उत्पन्न होतात' असें जर ते म्हणतील तर आम्हाला देखील तसें म्हणता येईल. त्याप्रमाणे नैयायिकाच्या मतीं देखील एका परमाणूचा जो दुसऱ्या परमाणूशीं संयोग होतो तो परमाणू हे निरवयव असल्यामुळें संपूर्ण रीतीने होईल, आणि तसें झाले असतां दोन परमाणूंचा फिरून एकच परमाणु बनेल कारण दोन वस्तूंचा संपूर्ण रीतीनें संयोग म्हणजे त्या दोन वस्तूंचें अगदीं तादात्म्यच झालें पाहिजे. आता 'संपूर्ण रीतीनें संयोग न होता काहीं भागानें होतो' असें म्हणावें तर 'परमाणू सावयव आहेत' असें मानावें लागेल एतावता काहीं तरी दोष येणारच. तेव्हा आमच्यावर हा दोष त्यानीं देत बसणें सर्वथा अयोग्य आहे.]

कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयवत्वशब्दकोपो वा ॥ २६ ॥

२६ सगळें (ब्रह्म परिणाम पावतें असें) होईल किंवा (ब्रह्म) निरवयव आहे असें सांगणाऱ्या श्रुती बाधित होतील. (९)

'चेतन, एक, अद्वितीय, आणि क्षीर वगैरेंप्रमाणें व देव वगैरेंप्रमाणें बाह्य साधनांची अपेक्षा न धरता स्वत.च परिणाम पावणारें, असें जें ब्रह्म तें जगाचें कारण आहे' असें येथपर्यंत सिद्ध केलें. हाच शास्त्रार्थ दृढ करण्याकरिता सूत्रकार पुन्हा शंका करतात.— सगळें ब्रह्म कार्यरूपानें परिणाम पावूं लागेल. कारण तें निरवयव आहे. जर पृथ्वी वगैरेंप्रमाणें ब्रह्माला अवयव असते, तर त्या ब्रह्माचा एक भाग परिणाम पावला असता,

व दुसरा तसाच राहिला असता. परंतु श्रुतीवरून ' ब्रह्म निरवयव आहे ' असें समजतें. उदा०—' (जें ब्रह्म) कलारहित[1], क्रियारहित, शांत, दोषरहित (आणि) कलंकरहित (आहे) ' (श्वे. ६।१९); ' पुरुष हा दिव्य आणि आकाररहित आहे, तो आंत आणि बाहेर आहे, तो जन्मरहित आहे ' (मुं. २।१।२);[2] ' हें महाभूत अंतरहित, शेवटरहित आणि ज्ञानानें पूर्ण भरलेलें असें आहे ' (बृ. २।४।१२);[3] " तो हा ' (हा) नाहीं (तो) नाहीं ' असा (निषेधमुखानें वर्णिलेला) आत्मा " (बृ. ३।९।२६);[4] ' तें स्थूल नाहीं तें अणु नाहीं ' (बृ. ३।८।८);[5] इत्यादि श्रुतींमध्ये ' ब्रह्माला कोणताच विशेष धर्म नाहीं ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां (ब्रह्माच्या) एका भागाचा परिणाम होऊं शकत नसल्यामुळें सगळेंच ब्रह्म परिणाम पावतें असें होईल. पण असें झालें म्हणजे मूळ (ब्रह्मा-) चाच नाश होईल; आणि ' ब्रह्म पहावें ' असा जो उपदेश केला आहे तो व्यर्थ होईल; कारण कार्याला[6] पाहण्याला कांहीं यत्न करावा लागत नाहीं, आणि कार्याहून व्यतिरिक्त असें ब्रह्मच अस्तित्वांत नाहीं. शिवाय ' ब्रह्म उत्पत्तिरहित आहे ' असें सांगणाऱ्या श्रुती बाधित होतील.[7] बरें, आतां हा दोष घालवावा या बुद्धीनें ' ब्रह्माला अवयव आहेत ' असें जर मानशील तर ' ब्रह्माला अवयव नाहींत ' असें सांगणाऱ्या ज्या श्रुती वर दाखल केलेल्या आहेत त्या बाधित होतील. शिवाय ' ब्रह्माला अवयव आहेत ' असें मानलें तर त्याला अनित्यत्व प्राप्त होइल.[8] (सारांश), हा (वेदांत-) मताचें कोणत्याही तऱ्हेनें समर्थन करतां येत नाहीं अशी येथें सूत्रकार शंका करतात. (२६)

---

१ अवयवरहित.

२ ज्या वस्तूला आकार असतो त्याच वस्तूला अवयव असतात. तेव्हा परमात्म्याला ज्याअर्थी आकार नाहीं, त्याअर्थी त्याला अवयव नाहींत असें या श्रुतीवरून सिद्ध होतें.

३ जी वस्तु सावयव असते ती महत्परिमाणाची नसते असा नियम आहे. आतां ब्रह्म हें महा- (भूत) आहे म्हणजे महत्परिमाणाचें आहे, तेव्हां अर्थातच तें सावयव नाहीं असें या श्रुतीवरून सिद्ध होतें.

४ जी वस्तु सावयव आहे ती अमुक प्रकारची आहे असें तिचें विधिमुखानें वर्णन करतां येतें. आतां, ज्याअर्थी ' ब्रह्मरूप वस्तु अमुक प्रकारची आहे ' असें तिचें विधिमुखानें वर्णन करतां येत नाहीं, त्याअर्थी ती सावयव नाहीं असें सिद्ध होतें.

५ जी वस्तु सावयव असते ती लहान किंवा मोठी असते. ज्याअर्थी ब्रह्म ही वस्तु लहानही नाहीं आणि मोठीही नाहीं, त्याअर्थी ती सावयव नाहीं असें सिद्ध होतें.

६ जगाला.

७ कारण, ब्रह्म म्हणून जें काय आहे तें हें जगच आहे; आणि त्याची तर उत्पत्ति होते.

८ कारण, जी वस्तु सावयव असते ती अनित्य असते असा नियम आहे.

श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात् ॥ २७ ॥
२७ परंतु श्रुति असल्यामुळें (आणि ब्रह्माला) श्रुतीचा आधार असल्यामुळें (हा दोष येत नाहीं). (९)

'परंतु' हा शब्द शंकेचें निराकरण करतो. आमच्या मतावर कोणताही दोष येत नाहीं. प्रथमतः सगळें ब्रह्म परिणाम पावतें असें होत नाहीं. कशावरून? तशी श्रुति आहे यावरून. ज्याप्रमाणें 'ब्रह्मापासून जगाची उत्पत्ति आहे' असें श्रुतीवरून समजतें, त्याप्रमाणें 'कार्याहून व्यतिरिक्त ब्रह्म अस्तित्वांत आहे' असेंही श्रुतीवरून समजतें. कारण, श्रुतीमध्यें कार्य आणि कारण यांचा भिन्न रूपानें निर्देश केलेला आढळतो. उदा०—'त्या ह्या देवतेनें ईक्षण केलें:— ह्या जीवरूप आत्म्याच्या द्वारानें ह्या तीन देवतांमध्यें प्रवेश करून म्यां नामरूपें व्यक्त करावीं[1]' (छां. ६।३।२); 'एवढा ह्याचा महिमा आहे, त्याहून पुरुष मोठा आहे; सर्व भूतें हा ह्याचा एक पाय आहे आणि द्युलोकामध्यें जें अमृत आहे ते ह्याचे तीन पाय होते[2]' (छां. ३।१२।६); इत्यादि. तसेंच 'ब्रह्म हृदयामध्यें राहतें' असें श्रुतीमध्यें सांगितलेलें आढळतें. तसेंच '(जीव) सताशीं एक होतो' असेंही श्रुतीमध्यें सांगितलेलें आढळतें. जर सगळें ब्रह्म कार्यरूपानें परिणाम पावेल तर 'हे सोम्य (जीव) त्या वेळीं सताशीं एक होतो' (छां. ६।८।१) ह्या वाक्यामध्यें 'सुषुप्त्यवस्थेंत[3] (जीव एक होतो)' अशी जी मर्यादा सांगितली आहे ती बरोबर होणार नाहीं. कारण, कार्यरूप ब्रह्माशीं जीव सदा एक आहे, व 'जें कार्यरूप नाहीं' असें ब्रह्मच (तुझ्या मतीं) अस्तित्वांत नाहीं. तसेंच 'ब्रह्म इंद्रियगोचर नाहीं' असेंही श्रुतीमध्यें सांगितलेलें आढळतें. परंतु कार्य हें इंद्रियगोचर होऊं शकतें. तेव्हां यावरून 'जें कार्यरूप नाहीं' असें ब्रह्म अस्तित्वांत आहे असें सिद्ध होतें. बरें, आतां 'ब्रह्माला अवयव नाहींत' असें सांगणाऱ्या श्रुतीही (आमच्या मतीं) बाधित होत नाहींत. कारण श्रुतीमध्यें 'ब्रह्माला अवयव नाहींत' असें सांगितल्यावरूनच आम्ही 'ब्रह्म अवयवरहित आहे' असें मानतों. शिवाय, ब्रह्माला श्रुतीचा आधार आहे म्हणून श्रुतीच ब्रह्माविषयीं प्रमाण[4] आहे; इंद्रियें

---

१ ह्या श्रुतीमध्यें नामरूपें व्यक्त करणारी जी कारणीभूत देवता तिच्यापेक्षा 'नामरूपें' या कार्यांचा भिन्नरूपानें निर्देश केला आहे.

२ ह्या श्रुतीमध्यें जगरूपी लहान कार्यापेक्षा कारणभूत मोठ्या पुरुषाचा भिन्न रूपानें निर्देश केला आहे.

३ सुषुप्त्यवस्थेमध्यें.

४ ब्रह्माचें ज्ञान होण्याचें साधन.

वगैरे ब्रह्माविषयीं प्रमाण नाहींत. तेव्हां 'श्रुतीमध्यें जसें ब्रह्म वर्णिलें आहे तसेंच तें आहे' असें आपल्याला मानिलें पाहिजे. श्रुतीमध्यें तर 'सगळें ब्रह्म परिणाम पावत नाहीं' व 'ब्रह्माला अवयव नाहींत' अशा दोन्ही गोष्टी सांगितलेल्या आहेत. मणि, मंत्र, ओषधि वगैरे लौकिक वस्तूंना देखील देश, काल आणि निमित्त यांच्या वैचित्र्यामुळें अनेक विरुद्ध कार्यें उत्पन्न करण्याच्या शक्ती आहेत असें दृष्टीस पडतें. त्या शक्ती देखील उपदेशावांचून नुसत्या तर्काच्या साहाय्यानें जाणतां येणें शक्य नाहीं. उदा०— अमुक वस्तूंना अमुक शक्ती आहेत, त्या शक्तींना अमुक वस्तूंचें साहाय्य लागतें, त्या अमुक कार्यें उत्पन्न करतात, त्याचे अमुक उपयोग आहेत वगैरे गोष्टी (उपदेशावांचून कळूं शकत नाहींत). मग ज्याचा स्वभाव अचिंत्य आहे अशा ब्रह्माचें रूप श्रुतीवांचून कळत नाहीं यांत काय नवल आहे ! पौराणिक देखील असेंच म्हणतातः— 'जे पदार्थ अचिंत्य आहेत त्यांच्या ठिकाणीं तर्काचा उपयोग करूं नये. जें प्रकृतीहून पर तेंच अचिंत्य (पदार्था-)चें लक्षण होय'[५]. तेव्हां जे पदार्थ अतींद्रिय आहेत त्यांच्या खऱ्या स्वरूपाचें ज्ञान केवल श्रुतीवरूनच प्राप्त होतें.

शंकाः— जी विरुद्ध गोष्ट तिचें ज्ञान श्रुति देखील करून देऊं शकणार नाहीं. अवयवरहित ब्रह्म परिणाम पावतें आणि तें पुन्हां सगळें पावत नाहीं (ही विरुद्ध गोष्ट होय). जर ब्रह्म अवयवरहित असेल तर तें परिणाम पावणार नाहीं; किंवा जर परिणाम पावेल तर सगळें परिणाम पावेल. आतां 'एका रूपानें परिणाम पावतें व एका रूपानें तसेंच राहतें' असें म्हणाल तर ब्रह्माला भिन्न रूपांची कल्पना केली गेल्यामुळें 'त्याला अवयव आहेत' असेंच म्हणावें लागेल. 'अतिरात्रामध्यें षोडशीचें ग्रहण करतो' 'अतिरात्रामध्ये षोडशीचें ग्रहण करीत नाहीं' इत्यादि वाक्यांमध्यें क्रियेसंबंधानें जरी विरोध दृष्टीस पडला तरी त्याचा परिहार विकल्पाचें ग्रहण करून करतां येतो[६]; कारण, क्रिया ही पुरुषावर अवलंबून आहे. परंतु या (ब्रह्माच्या) गोष्टींत विकल्पाचें ग्रहण करून देखील विरोधाचा परिहार करतां येत नाहीं. कारण, (सिद्ध) वस्तु ही पुरुषावर अवलंबून नाहीं.

---

५ प्रकृति म्हणजे प्रत्यक्ष-दृष्ट अशा वस्तूंचे स्वभाव. त्या स्वभावाहून पर म्हणजे ज्याच्या स्वभावाचें ज्ञान होत नाहीं तें.

६ म्हणजे यज्ञामध्यें एखादे वेळीं षोडशीचें ग्रहण करावें आणि एखादे वेळीं करूं नये हा विकल्प होय.

७ जी सिद्ध वस्तु आहे ती एकच प्रकारची असते; 'ती अशीही असेल,' 'तशीही असेल' अशा तिच्याविषयीं विकल्प संभवत नाहीं.

तेव्हा येथें मोठी अडचण प्राप्त झाली आहे.

उत्तरः— ही अडचण प्राप्त होत नाहीं. कारण 'ब्रह्माला जीं भिन्न रूपें आहेत तीं अविद्येच्या योगानें कल्पिलेलीं आहेत' असें आम्ही मानतों. अविद्येच्या योगानें कल्पिलेलीं जीं भिन्न रूपें त्याच्या योगानें वस्तूला अवयव प्राप्त होत नाहींत. ज्याच्या डोळ्याना तिमिर[८] झालें आहे अशा मनुष्याला चंद्र अनेक दिसतात म्हणून चंद्र अनेक होत नाहींत. अविद्येच्या योगानें कल्पिलेलीं जीं हीं भिन्न रूपें—ज्याना 'नामरूपें' असें म्हणतात, जीं व्यक्त आहेत आणि अव्यक्तही आहेत, जीं ब्रह्माहून भिन्न आहेत असें म्हणता येत नाहीं, अभिन्न आहेत असेंही म्हणता येत नाहीं—त्या भिन्न रूपाच्या योगानें ब्रह्म हें विकार वगैरे सर्व व्यवहाराचें आश्रय होतें; परंतु आपल्या वास्तविक रूपाच्या योगानें तें अविकारी आणि सर्व व्यवहाराच्या पलीकडे असें राहतें. तसेंच अविद्येनें कल्पिलेलीं जीं भिन्न नामरूपें त्याचा वाणीपासूनच केवल आरंभ असल्यामुळें 'ब्रह्म निरवयव आहे' या गोष्टीला बाध येत नाहीं. शिवाय 'ब्रह्म परिणाम पावतें' असें सांगणाऱ्या श्रुतीचें 'ब्रह्म परिणाम पावतें' ही गोष्ट सांगण्याचें तात्पर्य नाहीं. कारण, 'ब्रह्म परिणाम पावतें' या गोष्टीचें ज्ञान झाल्यानें कोणतेंही फल प्राप्त होत नाहीं, तर 'सर्व व्यवहाराच्या पलीकडे असलेलें जें ब्रह्म तें सर्वांचा आत्मा होय' असें सांगण्याचें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. कारण, हें ज्ञान झाल्यानें फल प्राप्त होतें. उदा०—" तो हा '(हा) नाहीं, (तो) नाहीं' असा (निषेधमुखानें वर्णिलेला) आत्मा." असा उपक्रम करून श्रुति म्हणते—' हे जनका ! तुला खरोखर अभय प्राप्त झालें आहे ' (बृ. ४।२।४). तेव्हा यावरून आमचे मतावर कोणताही दोष येऊ शकत नाहीं असें सिद्ध झालें. (२७)

आत्मनि चैव विचित्राश्च हि ॥ २८ ॥

२८ शिवाय, आत्म्याचे ठिकाणीं देखील (विचित्र सृष्टि सांगितली आहे. जगामध्यें) देखील विचित्र (पदार्थ उत्पन्न झालेले दिसतात). त्याप्रमाणें (येथें होय). (९)

शिवाय, एका ब्रह्माच्या ठिकाणीं त्याच्या स्वरूपाचा नाश न होता अनेक प्रकारची सृष्टि कशी असू शकेल असा येथें वाद करू नये. कारण स्वप्न पाहणारा जो जीवात्मा त्याचे ठिकाणीं देखील त्याच्या स्वरूपाचा नाश न होता अनेक प्रकारची

८ एक प्रकारचा नेत्ररोग

९ कल्पनामय पदार्थ हे वास्तविक रीतीनें अस्तित्वात नसून केवळ शाब्दिक असल्यामुळें.

सृष्टि असते असें पुढील श्रुतीमध्यें सांगितलें आहेः—' त्या (अवस्थे—) मध्यें रथ असत नाहींत, घोडे असत नाहींत, रस्ते असत नाहींत, तर तो रथ, घोडे व रस्ते यांना उत्पन्न करतो' (बृ. ४।३।१०) इत्यादि. जगामध्यें देखील देव वगैरेंचे ठिकाणीं, तसेंच गारुडी वगैरेंचे ठिकाणीं, *त्यांच्या स्वरूपाचा नाश न होतां* हत्ती, घोडे वगैरे अनेक प्रकारचे पदार्थ उत्पन्न झालेले दृष्टीस पडतात; त्याप्रमाणें ब्रह्म एक असून देखील त्याचे ठिकाणीं त्याच्या स्वरूपाचा नाश न होतां अनेक प्रकारची सृष्टि असूं शकेल. (२८)

स्वपक्षदोषाच्च ॥ २९ ॥

२९ आणि स्वतःच्या मतावर हा दोष येत असल्यामुळें (तो आमचेवर आणतां येत नाहीं). (९)

आमचे प्रतिस्पर्धी (जे सांख्य वगैरे लोक) त्यांच्या स्वतःच्या मतावर देखील *हा दोष सारखाच येत आहे. कारण प्रधानवाद्यांचें देखील स्वतःचें मत असें आहे कीं* ' अवयवांनीं रहित, अमर्यादित, आणि शब्द वगैरे धर्मांनीं रहित असें जें प्रधान तें ज्याला अवयव आहेत, ज्याला मर्यादा आहे व ज्याला शब्द वगैरे धर्म आहेत अशा (जगरूपीं) कार्याचें कारण होय'. *त्या मतीं देखील प्रधानाला अवयव नसल्यामुळें सगळें प्रधान* परिणाम पावलें पाहिजे; किंवा ' प्रधानाला अवयव नाहींत ' या मताला बाध आला पाहिजे. शंकाः— प्रधानाला अवयव नाहींत असें ते मुळींच मानीत नाहींत. कारण सत्त्व, रज आणि *तम यांची जी साम्यावस्था तेंच प्रधान होय; व ते (तीन) गुणच त्या (प्रधाना-)* चे (तीन) अवयव होत. उत्तरः—प्रधानाला अशा रीतीचे अवयव मानून प्रकृत दोषाचा परिहार करणें शक्य नाहीं. कारण सत्त्व, रज आणि तम यांपैकीं देखील *प्रत्येक गुण सारखाच निरवयव आहे. यांपैकीं एकेक गुणच दुसऱ्या दोन गुणांचें* फक्त साहाय्य घेऊन आपल्या जातीचीं कार्ये उत्पन्न करतो. तेव्हां (सांख्यांच्या) स्वतःच्या मतावर हा दोष सारखाच येत आहे. शंकाः— वरील तर्क अप्रतिष्ठित आहे

---

१ (सू.२८) आतां एका वस्तूपासून अनेक प्रकारची सृष्टि त्या एका वस्तूचें मूळ स्वरूप कायम राहून होते ही गोष्ट युक्तिसिद्ध नाहीं, असें मात्र समजूं नये. कारण सृष्टि हा जर ब्रह्माचा खरोखर परिणाम असता तर मात्र ती गोष्ट युक्तिसिद्ध झाली नसती. परंतु सृष्टीचा केवळ आभास आहे. आणि एका वस्तूवर अनेक वस्तूंचा आभास झालेला लोकांमध्ये आढळतो.

१ (सू.२९) *सगळ्या प्रधानाचा परिणाम न होतां प्रधानाच्या कांहीं अवयवांचाच परिणाम व्हावा आणि कांहीं अवयव तसेच शिल्लक राहावे हें सिद्ध करण्याकरितां प्रधानसावयव आहे असें शंकाकाराला मानणें भाग पडलें. आतां जर तीन गुण हेच ते अवयव मानले तर त्यांपैकीं कांहीं गुणांचा परिणाम होतो आणि कांहींचा मुळींच होत नाहीं असेंच मानावें लागेल. पण सांख्यांचा वास्तविक सिद्धांत*

म्हणून 'प्रधानाला अवयव आहेत' असेंच मी मानतों. उत्तरः— असें मानलें तरी प्रधानाला अनित्यत्व वगैरे दोष प्राप्त होतातच. शंकाः— नानातऱ्हेचीं कार्यें प्रधानापासून उत्पन्न होतात; त्यावरून प्रधानाला नानातऱ्हेच्या शक्ती आहेत असें सूचित होतें. आणि ह्या शक्तीच प्रधानाचे अवयव होत असा माझा अभिप्राय आहे. उत्तरः— तुझ्याप्रमाणें आम्ही ब्रह्मवादी लोक देखील त्या शक्ती मानतोंच.

त्याप्रमाणें अणुवाद्याच्या मतीं देखील जर एक अणु दुसऱ्या अणूशीं संयुक्त होतांना निरवयवत्वामुळें संपूर्ण रीतीनें संयुक्त होईल तर मग महत्परिमाण उत्पन्न होत नसल्यामुळें (दोन अणूंच्या संयोगापासून) अणूच उत्पन्न होईल. बरें, जर एक अणु दुसऱ्या अणूशीं कांहीं अंशांनीं संयुक्त होईल, तर मग 'अणूला अवयव नाहींत' या मताला बाध येईल. तेव्हां हा दोष (आमच्या प्रतिस्पर्ध्यांच्या) स्वतःच्या मतांवर देखील सारखाच येतो. तेव्हां हा दोष (त्यांच्या मतावर) सारखाच येत असल्यामुळें केवळ (आमच्या) एकाच्याच मतावर तो आणतां येत नाहीं. आतां ब्रह्मवाद्याच्या स्वतःच्या मतावर जो हा दोष येतो त्याचा परिहार त्यानें पूर्वीं केलाच आहे. (२९)

[आतां येथून दहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें तिसावें आणि एकतिसावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू० ३०) 'ब्रह्माच्या अंगीं विचित्र शक्ती असल्यामुळें त्याला अनेक प्रकारची सृष्टि उत्पन्न करतां येते' असें पूर्वीं सांगितलें. 'ब्रह्माच्या अंगीं विचित्र शक्ती आहेत' हें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. (सू० ३१) आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ब्रह्माला इंद्रियें नाहींत हीदेखील गोष्ट श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे. तेव्हा त्याला इंद्रियांच्या साहाय्यावांचून एवढें मोठें थोरलें जग कसें उत्पन्न करवा येईल ? यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ह्याचें उत्तर आम्हीं पूर्वीं सांगितलेंच आहे; तें असेंः—ब्रह्म हें सर्व शक्तींनीं पूर्ण आहे; तेव्हां त्याला कोणत्याही गोष्टीची अडचण पडत नाहीं. आतां जरी खऱ्या रीतीनें ह्या शक्ती ब्रह्माच्या अंगीं नाहींत कारण 'ब्रह्म अमुक प्रकारचें आहे' असा तेथें कांहींच विशेष नाहीं व श्रुतीमध्यें ब्रह्माचे ठिकाणीं सर्व गोष्टींचा निषेधच

असा आहे कीं प्रत्येक वस्तु त्रिगुणात्मक आहे म्हणजे तिन्ही गुण परिणाम पावून प्रत्येक वस्तु बनते. पण हा सिद्धांत प्रत्येक गुण सावयव मानल्याशिवाय जुळणार नाहीं. प्रत्येक गुण सावयव मानला म्हणजेच त्याचे कांहीं अवयव शिल्लक राहून कांहीं परिणाम पावतील. पण सांख्यांनीं प्रत्येक गुण निरवयव मानला आहे. तेव्हां एकंदरींत वरील दोषाचा परिहार होऊं शकत नाहीं.

२ 'प्रधानाच्या तीन गुणांपैकीं प्रत्येक गुण निरवयव आहे' हा तर्क बरोबर नाहीं म्हणून.

३ प्रधानाच्या तीन गुणांपैकीं प्रत्येकाला.

४ कारण 'जो पदार्थ सावयव तो अनित्य' असा नियम आहे.

५ कारण एका पदार्थाचा दुसऱ्या पदार्थाशीं संपूर्ण रीतीनें संयोग होणें म्हणजे त्या दोन पदार्थांचें अगदीं तादात्म्य होणें असेंच मानावें लागतें. तेव्हां दोन अणूंच्या संयोगापासून जें कार्य उत्पन्न होईल त्याचें परिमाण महत् (मोठें) न होतां अणूच (म्ह० परमाणूच्या परिमाणाएवढेंच) होईल.

केला आहे; तरी 'ह्या शक्ती कल्पित आहेत' असें म्हणतां येतें; आणि त्यांचा उपयोगही कल्पित जगाकडेच होत आहे. शिवाय, 'आत्म्याला हात, पाय, डोळे, कान वगैरे कांहीं नसूनही तो घेणें, धांवणें, पाहणें, ऐकणें वगैरे सर्व क्रिया करतो' असें श्वेताश्वतर उपनिषदामध्यें स्पष्टच सांगितलें आहे. तात्पर्य 'ब्रह्म हें जगाचें कारण आहे' असें म्हणण्यास कांहीं हरकत दिसत नाहीं.]

सर्वोपेता च तद्दर्शनात् ॥ ३० ॥

३० आणि (परब्रह्म हें) सर्व- (शक्ति-) संपन्न आहे. कारण (श्रुतींत) तसें सांगितलें आहे. (१०)

'ब्रह्म एक असून देखील विचित्र शक्तींच्या योगानें त्याच्यापासून विचित्र सृष्टि उत्पन्न होऊं शकते' असें आम्हीं वर सांगितलें. आतां परब्रह्माला विचित्र शक्तींचा योग आहे असें कशावरून समजतें? या शंकेवर आम्ही पुढील उत्तर देतों:—'(ब्रह्मरूपी) परदेवता ही सर्वशक्तिसंपन्न आहे' असें मानलें पाहिजे. कां? कारण श्रुतींत तसें सांगितलें आहे. उदा०—पुढील श्रुतीमध्यें 'परदेवतेचा सर्व शक्तींशीं संबंध आहे' असें सांगितलें आहे:—'तो[1] ' सर्वकर्मा आहे, सर्वकाम आहे, सर्वगंध आहे; सर्वरस आहे, तो ह्या सर्वाला व्याप्त करतो, तो कांहीं बोलत नाहीं, तो भय पावत नाहीं' (छां. ३।१४।४); 'तो सत्यकाम आहे, सत्यसंकल्प आहे' (छां. ८।७।१); 'जो सर्वज्ञ आणि सर्ववेत्ता आहे' (मुं. १।१।९); 'हे गार्गी ! या अक्षराच्या आज्ञेवरून सूर्य आणि चंद्र (आपआपलीं) पृथक् कामें करतात' (बृ. ३।८।९) इत्यादि. (३०)

विकरणत्वान्नेति चेत्तदुक्तम् ॥ ३१ ॥

३१ (ब्रह्म) इंद्रियरहित असल्यामुळें (कार्य उत्पन्न करूं शकत) नाहीं असें म्हणशील तर त्याचें उत्तर दिलें आहे. (१०)

शंका:—'त्याला डोळे नाहींत, त्याला कान नाहींत, त्याला वाणी नाहीं, त्याला मन नाहीं' (बृ. ३।८।८) इत्यादि श्रुतीमध्यें '(ब्रह्मरूपी) परदेवतेला इंद्रियें नाहींत' असें सांगितलें आहे. तेव्हां ती देवता जरी सर्वशक्तिसंपन्न आहे तरी तिला इंद्रियें नसल्यामुळें ती कसें कार्य उत्पन्न करूं शकेल? देव वगैरे जे चेतन पदार्थ आहेत ते जरी सर्वशक्तिसंपन्न आहेत तरी कार्य उत्पन्न करण्याचीं जीं (निरनिराळीं)

---

१ ज्याअर्थी 'त्याचीं सर्व प्रकारचीं कर्में आहेत, त्याला सर्व प्रकारच्या इच्छा वगैरे आहेत, तो सर्व जाणणारा आहे, तो सूर्यचंद्रावर देखील आपली आज्ञा चालविणारा आहे' असें ह्या श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे त्याअर्थी त्याला सर्व प्रकारच्या शक्ती आहेत असें अर्थातच सिद्ध होतें.

शारीरिक साधनें त्यांनीं युक्त होऊनच ते निरनिराळीं कार्यें उत्पन्न करण्यास समर्थ होतात असें (मंत्र, अर्थवाद वगैरेंवरून) समजतें. शिवाय, '(हा) नाहीं, (तो) नाहीं' इत्यादि श्रुति जिला कोणताच धर्म नाहीं असें सांगते त्या देवतेचा सर्व शक्तींशीं संबंध कसा संभवेल ? या शंकेवर जें उत्तर द्यावयाचें तें मागेंच दिलें आहे. (तें उत्तर असें आहे कीं) हें अतिगंभीर ब्रह्म- (तत्व) श्रुतीवरूनच कळण्यासारखें आहे, नुसत्या तर्काच्या साहाय्यानें कळण्यासारखें नाहीं. शिवाय, जसें एकाचें सामर्थ्य दृष्टीस पडतें तसें दुसऱ्याचेंहीं सामर्थ्य असलें पाहिजे असा कांहीं नियम नाहीं. जरी ब्रह्माला कोणताच धर्म नाहीं तरी त्याला अविद्येच्या योगानें कल्पिलेलीं भिन्न रूपें आहेत असें मानलें म्हणजे त्याचा सर्व शक्तींशीं योग संभवतो असेंही मागें सांगितलेंच आहे. श्रुतीही अशीच आहे:—'हात नसून तो ग्रहण करतो, पाय नसून धावतो, डोळे नसून पाहतो, आणि कान नसून ऐकतो' (श्वे. ३।१९) ह्या श्रुतीमध्यें 'ब्रह्माला इंद्रियें नसूनही सर्व प्रकारचें सामर्थ्य आहे' असें सांगितलें आहे. (३१)

[आता येथून अकराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें बत्तिसावें आणि तेहेतिसावें अशी दोन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू० ३२) पूर्वपक्षी म्हणतोः—परमात्म्याच्या हातून ह्या ब्रह्मांडाची रचना होणें शक्य नाहीं. कारण ब्रह्मांडाची रचना केल्याचा त्याला कांहींच उपयोग नाहीं. लोकामध्येंच पहा; कोणताही विचारी मनुष्य उपयोग नसेल तर क्षुद्रक कृत्य देखील करण्यास प्रवृत्त होत नाहीं. मग एवढें महत्त्वाचें कृत्य उपयोगावाचून कसें होईल ? श्रुतीमध्यें देखील 'सर्व गोष्टी आपल्या उपयोगाकरताच आपल्याला प्रिय होतात' असें सांगितलें आहे. आता 'ह्या ब्रह्मांडाच्या रचनेपासून कांहीं तरी त्याला उपयोग असेल' असें म्हणावें तर 'परमात्मा तृप्त आहे' या गोष्टीला बाध येतो. उपयोग नसेल तर प्रवृत्तीच होणार नाहीं. अशी दोन्हींकडून अडचण येते. आता एखादा अज्ञानी मनुष्य उपयोग नसताही अविचारानें कांहीं कार्य करतो तसें येथें म्हणावें तर 'आत्मा सर्वज्ञ आहे' या श्रुतीचा बाध होतो. तात्पर्य, 'परमात्म्यानें जग उत्पन्न केलें' असें म्हणता येत नाहीं. (सू० ३३) सिद्धांती म्हणतातः—ज्याप्रमाणें लोकामध्यें राजा, प्रधान वगैरे लोक कांहीं एक प्रयोजन मनामध्यें न आणता केवळ लीलेनें यथेच्छ विहार करतात, किंवा ज्याप्रमाणें मनुष्याचे श्वासोच्छ्वास आपोआपच चालतात, त्याप्रमाणेंच ही ब्रह्मांडाची रचना परमात्म्यानें केवळ लीलेनेंच केली आहे. आणि असेंच मानलें पाहिजे. कारण, कितीही सूक्ष्म विचार केला तरी 'परमात्म्याला ह्या ब्रह्मांडाच्या रचनेमध्यें काडीमात्र तरी उपयोग आहे' असें युक्तीवरून किंवा श्रुतीवरून सिद्ध करून देता येत नाहीं. आणि जो ज्याचा स्वभाव आहे तो तसा कां असें विचारणेंही बरोबर नाहीं. आता ही ब्रह्मांडाची रचना म्हणजे आम्हाला जरी 'महत्त्वाचें कृत्य आहे' असें वाटलें, तरी ती परमात्म्याची केवळ लीलाच होय. कारण परमात्म्याची शक्ति अपरिमित आहे. कदाचित् राजा व प्रधान यांचा यथेच्छ विहार करताना 'चैन करणें' वगैरे कांहीं तरी उद्देश असू शकेल; पण परमात्म्याचा कांहींच उद्देश सांगता येत नाहीं. कारण, 'त्याचे सर्व मनोरथ पूर्ण झाले आहेत' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. बरें, तर मग 'त्याची मुळींच प्रवृत्ति होत नाहीं' असें म्हणावें तर त्याची प्रवृत्ति श्रुतीमध्यें वर्णिली आहे. अविचारानें प्रवृत्ति म्हणावी तर तीही म्हणता येत नाहीं, कारण 'तो सर्वज्ञ आहे'

असें सांगितलें आहे. शिवाय, दुसरी एक गोष्ट अशी आहे कीं परमात्म्यानें ही सृष्टि उत्पन्न केली आहे ती खरी नव्हे; तिचा केवळ आपल्याला भास होत आहे. ती जर त्यानें खरी उत्पन्न केली असती तर 'तिच्यापासून परमात्म्याला कांहीं उपयोग आहे किंवा नाहीं' हा विचार केला पाहिजे होता. आतां श्रुतीमध्ये जरी सृष्टीचें वर्णन केलें आहे तरी तिचा उद्देश ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे इतकेंच दाखविण्याचा आहे हें पूर्वीं सांगितलेंच आहे.]

न प्रयोजनवत्त्वात् ॥ ३२ ॥

३२ (चेतनाच्या प्रवृत्तीला) प्रयोजन असल्यामुळें (ब्रह्म जग उत्पन्न करूं शकत) नाहीं. (११)

'चेतन वस्तूपासून जगाची उत्पत्ति होते' या मतावर सूत्रकार पुन्हां दुसरी शंका करतात:—या ब्रह्मांडाची रचना चेतन परमात्म्यापासून होऊं शकत नाहीं. कशावरून ? (चेतनाच्या) प्रवृत्तीला प्रयोजन असतें यावरून. जगामध्यें 'जो म्हणून चेतन[1] आहे आणि जो कोणतीही गोष्ट विचारानेंच[2] करीत असतो तो आपल्याला अनुपयोगी असें एखादें क्षुल्लक कृत्य देखील करण्यास प्रवृत्त होत नाहीं' असें आपल्या दृष्टीस पडतें. मग महत्त्वाचें कृत्य करण्यास तो कसचा प्रवृत्त होतो ! हाच लौकिक अनुभव पुढील श्रुतींत नमूद केला आहे:—'अरे ! सर्वांच्या[3] इच्छेकरतां सर्व (आपल्याला) प्रिय होत नाहींत, तर आपल्या इच्छेकरतां[4] सर्व प्रिय होतात[5]' (बृ. २।४।५). आतां या अवाढव्य ब्रह्मांडाची रचना करणें म्हणजे कांहीं लहानसहान काम नाहीं. बरें, 'या चेतन परमात्म्याची प्रवृत्ति देखील त्याला उपयोगी अशीच आहे असें

---

१ दुधानें दहीं बनविलें असता त्यापासून त्या दुधाला कांहींच उपयोग होत नाहीं, असें जरी लोकामध्यें दिसून येतें, तरी तें अचेतनाविषयीं आहे. चेतनाविषयीं मात्र असें कोठेंही दिसून येत नाहीं. म्हणूनच येथें 'चेतन' असा शब्द घातला आहे.

२ वेड्या मनुष्यानें एखादी गोष्ट केली असता तिजपासून कांहींएक उपयोग न होण्याचाही संभव असतो. पण विचारी मनुष्याविषयीं मात्र असें कोठें दिसून येत नाहीं. म्हणून येथे 'विचारानें' असें म्हटलें आहे.

३ स्त्री, पुत्र वगैरे इतर सर्वांच्या.

४ आपल्याला याजपासून कांहीं उपयोग व्हावा अशा इच्छेमुळें.

५ आणि जी गोष्ट प्रिय होईल तीविषयींच मनुष्याची प्रवृत्ति होत असते. तेव्हां या श्रुतीवरून उपयोगाशिवाय कोणाचीही प्रवृत्ति होत नाहीं असें सिद्ध होतें. आतां, दुसऱ्याला दुःख होतांना पाहिलें असता त्याविषयीं दया उत्पन्न होऊन जेव्हां एखादा मनुष्य केवळ दुसऱ्याला दुःखांतून मुक्त करण्याकरिताच प्रवृत्त होतो, तेव्हां त्या प्रवृत्तीचा त्या मनुष्याला स्वतःला कांहीं उपयोग नाहीं असें जरी आपल्याला वाटतें, तरी तें वाटणें खोटें आहे. कारण दुसऱ्याचें दुःख पाहून जी मनुष्याच्या अंतःकरणाला व्यग्रता उत्पन्न होते ती दूर होणें हा त्या प्रवृत्तीचा त्याला उपयोग आहेच.

मानाल तर ' परमात्मा तृप्त आहे ' असें जें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे त्याला बाध येईल. वरें, ' त्याला प्रयोजन नाहीं ' असें मानाल तर ' त्याला प्रवृत्तीही नाहीं ' असें तुम्हांला मानलें पाहिजे. शंकाः—' एखादा मनुष्य चेतन असून देखील त्याच्या बुद्धीला भ्रंश झाल्यामुळें स्वतःला अनुपयोगी अशा गोष्टी करण्याला प्रवृत्त होतो ' असें दृष्टीस पडतें. त्या प्रमाणें परमात्मा देखील प्रवृत्त होईल. उत्तरः—असें मानलें तर ' परमात्मा सर्वज्ञ आहे ' असें जें श्रुतींत सांगितलें आहे त्याला बाध येईल. तेव्हां यावरून ' चेतनापासून जगाची उत्पत्ति कोणत्याही तऱ्हेनें जुळत नाहीं ' असें सिद्ध झालें. (३२)

लोकवत्तु लीलाकैवल्यम् ॥ ३३ ॥

३३ परंतु (ब्रह्माची प्रवृत्ती म्हणजे) व्यवहारांत जशी (लीला दृष्टीस पडते) तशी केवल लीला होय. (११)

' परंतु ' शब्द शंकेचें निराकरण करतो. ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्यें ज्याच्या सर्व इच्छा पूर्ण झाल्या आहेत असा एखादा राजा किंवा राजाचा प्रधान एखाद्या बागेमध्यें (यथेच्छ) विहार करण्याला केवळ लीलेनें प्रवृत्त होतो, त्यामध्यें त्याचा दुसरा काहीं विशिष्ट[१] हेतु नसतो; तसेंच, ज्याप्रमाणें श्वासोच्छ्वासादि क्रिया आपोआपच चालतात, त्यामध्यें त्याचा दुसरा काहीं बाह्य[२] हेतु नसतो, त्याप्रमाणें ईश्वराची प्रवृत्ति देखील आपोआप केवल लीलेनेंच होते, तिला दुसऱ्या हेतूची जरूर लागत नाहीं असें म्हणता येईल. कारण ' ईश्वराचा (जग उत्पन्न करण्यात) दुसरा काहीं हेतु आहे ' असें युक्तीवरून किंवा श्रुतीवरून सिद्ध करता येणें शक्य नाहीं. तसेंच एखाद्याचा जो स्वभाव आहे तो तसा का आहे असें विचारतां येत नाहीं[३]. जरी ही ब्रह्मांडरचना आपल्याला अवाढव्य अशी दिसते, तथापि परमेश्वराची शक्ति अपरिमित असल्यामुळें त्याला ही रचना म्हणजे केवल लीला होय. जरी व्यवहारामध्यें ' लीलेला[४] देखील एखादें सूक्ष्म प्रयोजन आहे ' असें शोधून काढता येतें, तरी ' या परमेश्वरी लीलेला काहीं प्रयोजन आहे ' असें शोधून काढता येत नाहीं. कारण, श्रुतीमध्यें ' (परमेश्वराच्या) सर्व इच्छा पूर्ण झालेल्या आहेत ' असें सांगितलें आहे. तसेंच ' ती

---

१ विशेष प्रकारचा.

२ आता ' प्राण रक्षण होणें ' हा जरी श्वासोच्छ्वासादि क्रियाचा अंतर्गत उपयोग आहे तरी त्या हेतूनें जीवात्म्याची श्वासोच्छ्वासाविषयीं प्रवृत्ति होते असें मात्र म्हणता येत नाहीं कारण निद्रावस्थेमध्यें काहीं ज्ञान नसताही श्वासोच्छ्वासाविषयीं जीवात्म्याची प्रवृत्ति होत असते

३ यावरून जगाची रचना करण्याचा परमात्म्याला काहीं उपयोग नाहीं, तो त्याचा केवळ स्वभाव आहे असें सिद्ध होतें,

४ ' चैन ' वगैरेंसारखें क्षुल्लक.

परमेश्वर मुळींच प्रवृत्त होत नाहीं किंवा प्रवृत्त झाला तरी वेड्या मनुष्यासारखा प्रवृत्त होतो' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण 'सृष्टि उत्पन्न होते' असें श्रुतींत सांगितलें आहे; तसेंच 'परमेश्वर सर्वज्ञ आहे' असेंही श्रुतींत सांगितलें आहे. शिवाय, 'सृष्टि उत्पन्न होते' असें जें श्रुतींमध्यें सांगितलें आहे तें खऱ्या अभिप्रायानें सांगितलें नाहीं; तर अविद्येनें कल्पिलेला जो नामरूपांचा व्यवहार त्याला अनुलक्षून तें सांगितलें आहे. तसेंच ह्या श्रुतींचा 'ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे' असें सांगण्याचा अभिप्राय आहे हेंही येथें विसरू नये. (३३)

[आता येथून बाराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें चौतिसाव्या सूत्रापासून छत्तिसाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. साराशः– (सू० ३४) पूर्वपक्षी म्हणतोः– ईश्वर जगाचें कारण नाहीं. जर त्यानें जग उत्पन्न केलें असेल तर 'त्याची दृष्टि सर्वत्र सारखी नाहीं' असें म्हणावें लागेल, कारण देवादिकाना तो सुख देतो, पशु वगैरेंना दुःख देतो, आणि मनुष्याना मध्यम स्थितींत ठेवितो. तसेंच 'ईश्वर हा निर्दय आहे' असेंही म्हणावें लागेल. कारण, तो लोकांना दुःख देतो व सर्व प्रजेचा संहार करितो. तात्पर्य, 'जगाचें कारण ईश्वरच आहे' असें म्हणता येत नाहीं. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जगाचें कारण ईश्वरच आहे. त्याची दृष्टि विषम नाहीं आणि तो निर्दयही नाहीं, लोकाना जें सुखदुःख होतें तें जसा ज्यानें धर्म किंवा अधर्म केला असेल त्या मानानें त्याला प्राप्त होतें. त्यात काहीं ईश्वराचा अपराध नाहीं. ज्याप्रमाणें सर्व धान्याच्या उत्पत्तीचें कारण पर्जन्य आहे, पण जरी त्यापैकीं काहीं भात, काहीं जव, अशी प्रत्येकाची निरनिराळी तऱ्हा दृष्टीस पडत असली तरी त्याबद्दल काहीं पर्जन्याला दोष देत नाहींत तसेच येथे जाणावें. याविषयीं श्रुतिस्मृती प्रमाण आहेत. कारण 'प्राणिमात्राला आपआपल्या कर्माप्रमाणें फल प्राप्त होतें' असें त्यामध्यें सांगितलें आहे. (सू० ३५) शंकाः–सृष्टीच्या पूर्वी ब्रह्म हें एकच असल्यामुळे कर्म देखील त्या वेळीं नव्हतें. तेव्हा 'सृष्टीच्या आरंभीं सुखदुःखाचें कारण कर्म आहे' असें म्हणता येत नाहीं. उत्तर.–जर सृष्टीचा हा नवीनच आरंभ असेल तर हा दोष देता येईल. पण सृष्टीचा काहीं नवीन आरंभ नाहीं. कारण संसार हा अनादि आहे. (सू० ३६) शिवाय 'संसार अनादि आहे' ही गोष्ट मानलीच पाहिजे. कारण ज त्याचा हा नवीनच आरंभ असेल तर त्यावेळीं धर्म, अधर्म वगैरे काहीं एक कारण नसल्यामुळे 'एकाएकींच जीवाला बंध प्राप्त झाला आहे' असें मानावें लागेल, आणि तसें मानलें तर हल्लीं मुक्त झालेल्या लोकाना देखील एकाएकीं बंध प्राप्त होईल. आता 'संसार हा अनादि आहे' असें मानलें म्हणजे मग बीजांकुर न्यायानें कांहीं दोष येत नाहीं. शिवाय, 'संसार हा अनादि आहे' याविषयीं श्रुती आणि स्मृतीही प्रमाण आहेत. एकदरींत 'जगाचें कारण ईश्वर आहे असें मानलें असतां काहीं एक दोष येत नाहीं' असें सिद्ध झालें.]

---

५. यावरून परमेश्वर मुळींच प्रवृत्त होत नाहीं असें म्हणता येत नाहीं.

६ यावरून परमेश्वर हा वेड्या मनुष्यासारखा प्रवृत्त होतो असें म्हणता येत नाहीं.

७ परमात्म्यानें वास्तविक रीतीनें सृष्टि उत्पन्न केलीच नाहीं, तिचा केवळ आपल्याला भास होत आहे, तेव्हां भासलेल्या वस्तूपासून काहीं उपयोग होतो किंवा नाहीं या गोष्टीचा विचार करणें मुळींच बरोबर नाहीं.

वैषम्यनैर्घृण्ये न सापेक्षत्वात्तथा हि दर्शयति ॥ ३४ ॥

३४ (ईश्वराला) वैषम्य आणि नैर्घृण्य (हीं प्राप्त होत) नाहींत. कारण त्याला अपेक्षा आहे. (श्रुति) तसेंच सांगते. (१२)

'ईश्वर हा जगाच्या उत्पत्ति वगैरेंचें कारण आहे' असा जो सिद्धांत आम्हीं पूर्वी स्थापन केला तो स्थूणानिखननन्यायानें दृढ करण्याकरितां त्यावर पुन्हां एक शंका येथें आणिली आहे. (ती अशी;–) 'ईश्वर जगाचें कारण आहे' असें म्हणणें बरोबर नाहीं. कशावरून? वैषम्य आणि नैर्घृण्य (हे दोन दोष) प्राप्त होतात यावरून. देव वगैरे कांहीं जणांना तो अत्यंत सुखी करतो; पशु वगैरे कांहीं जणांना तो अत्यंत दुःखी करतो; व मनुष्य वगैरे कांहीं जणांना तो मध्यम स्थितींत ठेवितो. तेव्हां अशा रीतीनें ही विषम सृष्टि उत्पन्न करणारा जो ईश्वर त्याचे ठिकाणीं सामान्य जनाप्रमाणें (कांहीं जणांविषयीं) प्रेम आहे व कांहीं जणांविषयीं द्वेष आहे असें म्हणावें लागतें. त्यामुळें 'श्रुतिस्मृतींमध्यें सांगितलेला जो ईश्वराचा स्वच्छ स्वभाव त्याचा लोप होतो' असें म्हणावें लागेल. तसेंच ईश्वर लोकांना दुःख देत असल्यामुळें व सर्व प्रजेचा संहार करीत असल्यामुळें 'दुष्ट लोकांनीं देखील ज्याची निर्भर्त्सना केली' असें नैर्घृण्य म्हणजे अत्यंत क्रूरपणा त्याचे ठिकाणीं प्राप्त होतो. तेव्हां वैषम्य आणि नैर्घृण्य हे (दोन दोष) प्राप्त होत असल्यामुळें 'ईश्वर जगाचें कारण आहे' असें म्हणतां येत नाहीं.

या शंकेवर आमचें उत्तरः—वैषम्य आणि नैर्घृण्य हे (दोन दोष) ईश्वराला प्राप्त होत नाहींत. कां? कारण, त्याला अपेक्षा आहे. जर कशाचीही अपेक्षा न धरतां ईश्वर स्वतःच ही विषम सृष्टि निर्माण करील तर त्याला वैषम्य आणि नैर्घृण्य हे दोन दोष प्राप्त होतील. परंतु वस्तुस्थिति अशी आहे कीं अपेक्षेवांचून ईश्वराला जगाचें निर्मातृत्व नाहीं. ही विषम सृष्टि निर्माण करण्यामध्यें ईश्वराला अपेक्षा आहे. 'कशाची' असें विचारशील तर 'धर्म आणि अधर्म यांची' असें आम्ही उत्तर देतों. तेव्हां उत्पन्न होणाऱ्या प्राण्यांचे जे धर्म आणि अधर्म त्यांवर ही विषम सृष्टि अवलंबून असल्यामुळें ती

१ सर्वत्र सारखी दृष्टि नसणें, पक्षपात.

२ निर्दयपणा.

३ जमिनीमध्यें खांब पुरला असतां तो घट्ट बसला आहे किंवा नाहीं हें पाहण्याकरितां त्याला जें पुन्हां पुन्हां हालवून पाहतात, त्याला 'स्थूणानिखननन्याय' म्हणतात.

४ इतर कारणांची जरूर.

उत्पन्न करण्यात ईश्वराचा कांहीं अपराध नाहीं. ईश्वर पर्जन्याप्रमाणें आहे असें समजावें. ज्याप्रमाणें पर्जन्य हा भात, जव वगैरे धान्याच्या उत्पत्तीचें सामान्यकारण आहे; परतु भात, जव वगैरेंमध्यें जें वैषम्य दृष्टीस पडतें त्याचें कारण त्या भात, जव वगैरेंच्या बियामध्यें जीं विशेष प्रकारचीं सामर्थ्यें आहेत तीं होत, त्याप्रमाणें ईश्वर हा देव, मनुष्य वगैरेंच्या उत्पत्तीचें सामान्यकारण आहे; परतु देव, मनुष्य वगैरेंमध्यें जें वैषम्य दृष्टीस पडतें त्याचें कारण त्या देव, मनुष्य वगैरे जीवाचीं जीं विशेष प्रकारचीं कर्में आहेत तींच होत. तेव्हा अशा रीतीनें ईश्वर हा सापेक्ष असल्यामुळें त्याला वैषम्य आणि नैर्घृण्य हे दोष लागत नाहींत.

(शंका:—) पण 'ईश्वर हा सापेक्ष होऊनच ज्यामध्यें नीच, मध्यम आणि उत्तम अवस्था आहेत असा ससार निर्माण करतो' असें कशावरून समजतें ? (उत्तर—) श्रुति तसेंच सागते. उदा०—'ज्याला ह्या लोकातून तो वर नेऊं इच्छितो त्याच्याकडून तो चागलें कर्म करवितो, व ज्याला तो ह्या लोकाच्या खालीं नेऊ इच्छितो, त्याच्याकडून तो वाईट कर्म करवितो' (कौ. ब्रा. ३।८), 'पुण्यकर्म केल्यानें तो पुण्यवान् होतो, व पापकर्म केल्यानें तो पापी होतो' (बृ. ३।२।१३). स्मृति देखील ईश्वराचा अनुग्रह आणि निग्रह हे प्राण्याच्या विशेष प्रकारच्या कर्मांवरच अवलंबून आहेत असें सागते. उदा०—'जे जे (लोक) मला ज्या ज्या रीतींनीं भजतात त्या त्या (लोका—) वर मी त्या त्या रीतींनींच उपकार करतों' (भ. गी. ४।११) इत्यादि. (३४)

न कर्माविभागादिति चेन्नानादित्वात् ॥ ३५ ॥

३५ (सृष्टीच्या पूर्वी) भेद नसल्यामुळें कर्म नाहीं असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण (संसार) अनादि आहे. (१२)

'हे सोम्या ! हें पूर्वी सतच होतें आणि तें एकच होतें, दुसरें कोणी नव्हतें' (छा. ६।२।१) या श्रुतीवरून 'सृष्टीच्या पूर्वी भेदाचें अस्तित्व नाहीं' असें निश्चित होत असल्यामुळें 'ज्या कर्मावर अवलंबून ही विषम सृष्टि उत्पन्न होते तें कर्मच मुळीं

५ उत्तम गति देण्याची इच्छा करतो.

६ अधोगति देण्याची इच्छा करतो.

७ आता ज्याअर्थी ईश्वर हा सर्वांकडून सारखें कर्म करवीत नाहीं, त्याअर्थी फिरून त्याला 'वैषम्य' हा दोष येतोच असें जर कोणी म्हणेल तर तें बरोबर नाहीं. कारण जीवाकडून कर्म करविताना देखील ईश्वराला त्याच्या वासनाची जरूर आहेच. तेथ देखील ईश्वर हा पर्जन्यासारखाच आहे. तसेंच अनेक प्रकारच्या वासना उत्पन्न करतेवेळीं सुद्धां ईश्वराची स्थिती पर्जन्यासारखीच आहे. तेथें देखील त्याला त्याच्या कर्मांची जरूर आहे.

अस्तित्वांत नाहीं ' असें समजतें. ' सृष्टि उत्पन्न झाल्यानंतर शरीर वगैरे भेदांवर अवलंबून कर्म आहे व कर्मावर अवलंबून शरीर वगैरे भेद आहेत '' असा अन्योन्याश्रय दोष प्राप्त होईल, म्हणून शरीर वगैरे भेद उत्पन्न झाल्यानंतर जर कर्मावर अवलंबून ईश्वर प्रवृत्त होत असेल तर होऊं द्या; परंतु शरीर वगैरे भेद उत्पन्न होण्यापूर्वी संसारांतील वैचित्र्याचें कारण जें कर्म तें अस्तित्वांत नसल्यामुळें, प्रथम सृष्टि वैषम्यरहित असली पाहिजे असें सिद्ध होतें. या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— हा दोष आमचेवर येत नाहीं. कारण संसार अनादि आहे. जर संसार आदिमान् असता, तर हा दोष आमचेवर आला असता. परंतु संसार अनादि असल्यामुळें कर्म आणि सृष्टि-वैषम्य हीं बीजांकुरांप्रमाणें कार्यकारणभावानें प्रवृत्त होण्यास कांहीं हरकत नाहीं. (३५)

पण हा संसार अनादि आहे असें कशावरून समजतें.? या (प्रश्ना-) वर (सूत्रकार पुढील) उत्तर देतातः—

उपपद्यते चाप्युपलभ्यते च ॥ ३६ ॥

३६ (संसार अनादि आहे ही गोष्ट) युक्तीला धरून आहे व (श्रुतींत) उपलब्धही होते. (१२)

' संसार अनादि आहे ' ही गोष्ट युक्तीला धरून आहे. जर संसार आदिमान् होईल तर तो अकस्मात् उत्पन्न होत असल्यामुळें मुक्त लोक देखील या संसारामध्यें पुन्हां उत्पन्न होऊं लागतील. तसेंच, सुखदुःख वगैरेंचें वैचित्र्य उत्पन्न होण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळें कर्म न करतांही त्याचें फल प्राप्त होऊं लागेल. आतां ' या वैषम्याचें कारण ईश्वर (आहे असें म्हणावें तर तसेंही म्हणतां येत) नाहीं ' असें मागें सांगितलेंच आहे. तसेंच केवळ अविद्या देखील या वैषम्याचें कारण नाहीं; कारण ती एकरूप आहे. राग (द्वेष) वगैरे ज्या (मनुष्याला) क्लेश देणाऱ्या गोष्टी त्यांच्या वासनांनीं सुचविलेलें जें कर्म त्यावर अवलंबूनच अविद्या ही हें वैषम्य उत्पन्न करूं शकेल. तसेंच (शरीर

---

१ (सू. ३५) आतां सृष्टीच्या पूर्वी जरी कर्म नसलें तरी हरकत नाहीं, मागून उत्पन्न झालेलेंच कर्म विषम सृष्टीचें कारण होईल असें जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर आहे.

२ अन्योन्याश्रय म्हणजे दोन वस्तू परस्परांना आश्रय असणे. उदा०— येथें कर्माला आश्रय शरीर आणि शरीराला आश्रय कर्म.

३ ज्याप्रमाणें बीजाचें कारण अंकुर आणि अंकुराचें कारण बीज असा जरी अन्योन्याश्रय येतो तरी तेथें ते दोन्ही पदार्थ अनादि असल्यामुळें तो दोष येत नाहीं असें मानावें लागतें. त्याप्रमाणेंच येथें समजावें.

१ (सू. ३६) जर हा संसार एकाएकीं नवीनच उत्पन्न झाला आहे असें म्हणशील.

वैषम्याचें कारण आहे असें मानलें असतां) ' कर्मावांचून शरीर संभवत नाहीं व शरीरावांचून कर्म संभवत नाहीं ' असा अन्योन्याश्रय दोष प्राप्त होतो. परंतु ' संसार अनादि आहे ' असें मानलें म्हणजे कर्म आणि सृष्टि-वैचित्र्य यांचा कार्य-कारण-भाव जुळतो व त्यामुळें कोणताच दोष येत नाहीं.

शिवाय ' संसार अनादि आहे ' ही गोष्ट श्रुतिस्मृतींमध्यें उपलब्धही होते. उदा०— 'ह्या जीवरूप आत्म्याच्या द्वारानें ' (छां. ६।३।२) ह्या श्रुतीमध्यें प्राणधारण-(रूप क्रिये-) मुळें उपयोगांत येणारा जो जीव–शब्द[2] तो सृष्टीच्या आरंभीं शारीर आत्म्याला लावला असल्यामुळें ' संसार अनादि आहे ' असें ती दाखविते.[3] जर संसार आदिमान् असेल तर (सृष्टीच्या) पूर्वीं आत्मा हा प्राणधारण करीत नसल्यामुळें, प्राणधारणामुळें लागणारा जो जीवशब्द त्यानें त्या शारीर आत्म्याचा सृष्टीच्या आरंभीं कसा निर्देश करतां येईल ? बरें, ' तो आत्मा प्राणांना पुढें धारण करील म्हणून त्याचा सृष्टीच्या आरंभीं जीव शब्दानें निर्देश केला आहे ' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण भूतसंबंध हा पूर्वीपासूनच अस्तित्वांत असल्यामुळें तो भविष्यसंबंधापेक्षां अधिक बलवान् असतो. शिवाय ' धात्यानें पूर्वीप्रमाणें सूर्यचंद्र निर्माण केले ' (ऋ. सं. १०।१९०।३) हा मंत्र ' पूर्वी कल्प होते ' असें दाखवतो. स्मृतीमध्यें देखील ' संसार अनादि आहे ' ही गोष्ट उपलब्ध होते. उदा०—' त्या (घट वगैरे-) च्या सारखें ह्याचें[4] रूप[5] येथें दृष्टिगोचर होत नाहीं. तसेंच ह्याचा आदि, मध्य आणि अंत हेही येथें उपलब्ध होत नाहींत ' (भ. गी. १५।३). पुराणामध्यें देखील ' भूत आणि भविष्य कल्पांना गणती नाहीं ' असें स्थापन केलें आहे. (३६)

[आतां येथून तेराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें सदतिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू० ३७) सिद्धांती म्हणतातः—आमच्या मतावर पूर्वपक्ष्यानें जे जे दोष आणिले होते त्या सर्वांचें निराकरण झालें. शिवाय, जगाच्या कारणाच्या अंगीं जे जे म्हणून धर्म असले पाहिजेत ते सर्व या परमात्म्याचे ठिकाणीं जुळतात. तात्पर्य, ' जगाचें कारण परमेश्वर आहे ' या आमच्या मताच्या संबंधानें कोणीही कोणत्याही प्रकारची शंका घेऊं नये असें सिद्ध झालें.]

---

२ ' जीव् ' या धातूचा ' प्राण धारण करणें ' असा अर्थ असल्यामुळें जी वस्तु प्राण धारण करते तिलाच जीव शब्द लावतात.

३ ईश्वरानें सृष्टीच्या आरंभीं आत्म्याला ' जीव ' शब्द लावला आहे. यावरून आत्म्यानें सृष्टीच्या आरंभापूर्वीही प्राणधारण केलें होतें असें समजतें. आतां ' प्राणधारण ' हें संसारावाचून संभवत नाहीं. म्हणून संसारही पूर्वी होता असें सिद्ध होतें.

४ ह्या संसाराचें मूलस्वरूप म्हणजे ज्यावर हा संसार भासतो तें परब्रह्म.

५ ह्या संसाराचा.

सर्वधर्मोपपत्तेश्च ॥ ३७ ॥

३७ आणि ज्याअर्थी (ब्रह्माच्या ठिकाणीं) सर्व धर्म जुळतात त्याअर्थी (हें वेदान्तमत निर्दोष आहे). (१३)

'चेतन ब्रह्म जगाचें निमित्तकारण असून उपादानकारणही आहे' हें जें वेदाचें तात्पर्य निश्चित केलें होतें, त्यावर इतर लोकांनीं 'ब्रह्माचें स्वरूप जगाच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे' इत्यादि जे आक्षेप आणले त्या सर्वांचें आचार्यांनीं (येथपर्यंत) निराकरण केलें. आतां यापुढें 'परमतखंडन' हा ज्याचा मुख्य उद्देश आहे; अशा प्रकरणाला आचार्य आरंभ करणार आहेत. म्हणून 'स्वमतस्थापन' ही ज्यामध्यें मुख्य गोष्ट आहे अशा (ह्या) प्रकरणाचा आचार्य उपसंहार करतात:— ज्याअर्थी हें ब्रह्म जगाचें कारण आहे असें मानलें असतां (जगाच्या कारणाला लागणारे सर्वज्ञत्व, सर्वशक्तिमत्त्व आणि महामायित्व वगैरे सर्व धर्म त्या ब्रह्माच्या ठिकाणीं जुळतात, त्याअर्थी या वेदांतमतावर कोणताही दोष येत नाहीं असें सिद्ध होतें. (३७)

---

१ पुढील तर्क–पादाला.

२ कारण आपलें मत दोषरहित आहे असें सिद्ध केल्याशिवाय दुसऱ्याचें मत सदोष आहे असें दाखविणें बरोबर नाहीं.

अध्याय २ पाद १ समाप्त.

अध्याय २ पाद २.

[आतां येथून दुसऱ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादाला आरंभ झाला आहे. ह्या पादामध्यें एकंदर अधिकरणें ८ व सूत्रें ४५ आहेत. त्यांपैकीं पहिल्या अधिकरणामध्यें पहिल्या सूत्रापासून दहाव्या सूत्रापर्यंत दहा सूत्रें आहेत. *सारांशः—* (सू. १) वेदांतवाक्यांच्या [म्ह. श्रुतींच्या] *अर्थाचा निश्चय पूर्वी केला; व ' सांख्य वगैरे लोकांनीं केलेले अर्थ बरोबर नाहींत असेंही सांगितलें.* आतां त्या सांख्य वगैरे लोकांनीं आपआपल्या मताला अनुकूल अशा ज्या कांहीं युक्त्या दाखविल्या आहेत त्यांचें युक्त्यांनींच खंडन या तर्कपादामध्यें कर्तव्य आहे. कारण, जर त्यांचें खंडन केलें नाहीं तर लोक हे विश्वासानें त्यांचें मत ग्राह्य धरून भलत्याच मार्गाला लागतील. आतां, त्यांपैकीं सांख्यमताचें खंडन या पहिल्या अधिकरणामध्यें केलें आहे. सांख्यांचें मत असें आहे कीं, ' ज्याअर्थी संसारांतील घट, पट वगैरे सर्व वस्तू सुख–दुःख–मोहात्मक आहेत, त्याअर्थी त्यांचें कारण सुख–दुःख–मोहात्मक *असेंच असलें पाहिजे. तेव्हां अर्थातच तें कारण प्रधान होय; आत्मा नव्हे. आणि तें* प्रधान आपोआपच जगरूपानें परिणाम पावतें. आत्मे हे अगदी उदासीन आहेत. यावर सिद्धांत्याचें उत्तरः— प्रधान हें अचेतन असल्यामुळें त्याला चेतनाचा संबंध झाल्याशिवाय त्याच्या हातून आपोआपच एवढ्या जगाची रचना होणें अशक्य आहे. कारण लोकांमध्यें तसें दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. उलट, लोकव्यवहारावरून ' त्या प्रधानाला चेतनाचा संबंध असलाच पाहिजे ' असेंच सिद्ध होतें. शिवाय, ' घट, पट वगैरे वस्तू सुख–दुःख–मोहात्मक आहेत ' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, सुख, दुःख व मोह हे अंतर्यामी आहेत *म्हणजे मनोधर्म आहेत, आणि घट, पट वगैरे वस्तू बाह्य आहेत. शिवाय, त्या* वस्तू सुखदुःखमोहात्मक नसून सुख वगैरेंच्या कारण आहेत. शिवाय, एकाच वस्तूपासून सर्व प्राण्यांना सारखीं सुखदुःखें होत नाहींत; यावरूनही ' घट, पट वगैरे वस्तू सुखदुःखमोहात्मक आहेत ' असें म्हणतां येत नाहीं. तसेंच ' परिमित वस्तु ही अनेक वस्तूंच्या संयोगापासूनच उत्पन्न होते ' हा तुझा नियमही बरोबर नाहीं. कारण प्रधानाचे अवयव असे जे सत्व, रज आणि तम हे तीन गुण ते परि*मित असूनही ' अनेक वस्तूंच्या संयोगापासून उत्पन्न होतात ' असें तूं मानीत नाहींस.* (सू. २) जगाच्या रचनेची गोष्ट बाजूला राहूं द्या. परंतु त्या रचनेसाठीं जी प्रधानाची प्रवृत्ति ती देखील त्याची स्वतंत्र रीतीनें होणें अशक्य आहे. कारण लोकांमध्यें तसें दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. आतां जरी केवळ चेतनाचीही प्रवृत्ति झालेली लोकांमध्यें दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं, तरी चेतन आणि अचेतन या दोघांच्या संबंधानें प्रवृत्ति झालेली दृष्टीस पडते. शंकाः— चेतन आणि अचेतन या दोहोंपैकीं अचेतन वस्तूचेंच *प्रत्यक्ष ज्ञान होत असल्यामुळें व प्रवृत्तीचेंहि प्रत्यक्ष ज्ञान होत असल्यामुळें प्रवृत्ति ही* अचेतनाचीच मानली पाहिजे. उत्तरः— ' अचेतनाच्या ठिकाणीं प्रवृत्ति नाहीं ' असें आम्ही म्हणत नाहीं. फक्त ' ती चेतनाच्या संबंधामुळेंच होते ' एवढें काय तें आमचें म्हणणें आहे. आतां चेतन जो आत्मा तो जरी स्वतः प्रवृत्तिरहित आहे तरी लोहचुंबकाप्रमाणें किंवा रूप वगैरे विषयांप्रमाणें स्वतः प्रवृत्तिरहित असूनही अज्ञानानें उपस्थित झालेल्या अशा दुसऱ्या वस्तूला प्रवृत्त करूं शकतो. (सू. ३) ' ज्याप्रमाणें दूध हें स्तनांतून आपोआपच स्रवतें, किंवा पाणी आपोआपच वाहतें, त्याप्रमाणें प्रधान हें आपोआप प्रवृत्त होतें ' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, ' तेथें देखील चेतनाच्या संबंधानेंच प्रवृत्ति आहे ' असें आमचें अनुमान आहे. श्रुतीवरून देखील चेतन परमात्म्याचा सर्व वस्तूंशीं संबंध सिद्ध होत आहे. शिवाय गाय वगैरे ह्या दूध *स्रवण्याला कारणीभूत होत असल्यामुळें ' दूध* आपोआपच स्रवतें ' असें म्हणतां येत नाहीं. तसेंच पाणी देखील आपोआप वाहत नाहीं. कारण, जर तें आपोआप वाहत असतें, तर चढत्या प्रदेशावरही तें वाहत गेलें असतें. (सू. ४) शिवाय जर प्रधानाची आपोआपच प्रवृत्ति होत असेल तर त्याची नेहमीं प्रवृत्तीच झाली पाहिजे. ' कधीं कधीं

प्रवृत्ति होते व कधीं कधीं होत नाहीं ' असें म्हणतां येणार नाहीं. (सू. ५) ' ज्याप्रमाणें तृण वगैरे आपोआपच क्षीर वगैरे रूपानीं परिणाम पावतें, त्याप्रमाणें प्रधान हें आपोआप परिणाम पावेल ' असेंही म्हणता येत नाहीं. कारण गाईनें खाल्लेल्याच तृणाचा क्षीररूपानें परिणाम होतो, बैलानें खाल्लेल्या किंवा टाकून दिलेल्या तृणाचा क्षीररूपानें परिणाम होत नाहीं. ते हा ' त्याचा आपोआप परिणाम होतो ' असें म्हणता येत नाहीं, तर ' तो परिणाम ईश्वराधीन आहे ' असें समजावें. (सू. ६) शिवाय प्रधानाचा जर आपोआपच परिणाम होत असेल, म्हणजे त्याला कशा-चीही जरूर लागत नसेल, तर त्याला प्रयोजनाचीही जरूर लागणार नाहीं. तेव्हा ' पुरुषार्थाकरिता प्रधान प्रवृत्त होतें ' हें तुझेंच म्हणणें तुला विरुद्ध होईल. आता ' प्रयोजनाची तेवढी जरूर लागते ' असें म्हणशील तरी तुला दोष येतोच. कारण भोग हे प्रयोजन म्हणावें तर ज्या आत्म्याला कोणत्याही प्रकारचा कमज्यास्तपणा संभवत नाहीं, त्या आत्म्याला भोग कसा संभवणार ? शिवाय, या मतीं कोणा-त्याही मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं. बरें; मोक्ष हें प्रयोजन म्हणावें तर मोक्ष हा प्रधानाच्या प्रवृत्तीच्या पूर्वीच सिद्ध आहे. शिवाय या मतीं भोग प्राप्त होणार नाहीं. ' प्रधानाच्या प्रवृत्तीचीं क्रमानें दोन्ही प्रयोजनें आहेत ' असें म्हणावें तर भोग्य वस्तू अनंत असल्यामुळें व म्हणूनच सर्व वस्तूंचा एका आत्म्याला भोग संभवत नसल्यामुळें मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं. तसेंच, प्रधान हें अचेतन असल्यामुळें त्याची केवळ स्वेच्छेनें प्रवृत्ति संभवत नाहीं. आता ' प्रधानाच्या अंगीं जी सृष्टि उत्पन्न करण्याची शक्ती आहे आणि पुरुषाच्या अंगीं जी ती सृष्टी पाहण्याची शक्ती आहे ती व्यर्थ होऊं नये म्हणून प्रधा-नाची प्रवृत्ति होते ' असें म्हणावें तर नहमींच प्रधानाची प्रवृत्ति होऊं लागेल. (सू. ७) आता ' ज्याप्रमाणें एखादा डोळस मनुष्य आंधळ्या मनुष्याला प्रवृत्त करतो किंवा लोहचुंबक लोखंडाला प्रवृत्त करतो त्याप्रमाणें पुरुष हा प्रधानाला प्रवृत्त करतो ' असेंही तुला म्हणता येत नाहीं. कारण, पुरुष हा अगदीं उदासीन आहे असें तुझें मत आहे. आणि त्या पुरुषाकडून प्रधानाची प्रवृत्ति करविण्याला तिसरा कोणीही नाहीं. (सू० ८) शिवाय, ' त्रिगुणात्मक जें प्रधान त्याच्या त्या तीन गुणामध्यें कमज्यास्तपणा झाला म्हणजे सृष्टि उत्पन्न होते ' असें तुझें मत आहे. परतु तो कमज्यास्तपणा का होतो हें तुला सागता येत नाहीं (सू० ९) आता ' गुणाचा स्वभाव अस्थिर असल्यामुळ त्यामध्यें कमज्यास्तपणा आपोआपच होतो ' असें म्हटलेस तरी ' अचेतन म्ह. ज्ञानशक्तिरहित अशा त्या प्रधानाच्या हातून एवढी जगाची रचना होणार नाहीं ' वगैरे जे दोष तुझ्यावर पूर्वी दिले आहेत ते कायम आहेतच. बरें; जर तूं प्रधानाला ज्ञानशक्ति मानशील तर तू जगाचें एक चेतन कारण मानीत असल्यामुळें आमच्याच मताचा होशील. शिवाय, गुणाचा स्वभाव जरी अस्थिर असला तरी पूर्वी त्याची साम्यावस्था असून एकाएकींच त्याच्यामध्यें वैषम्य का प्राप्त होतें त्याचें कारण तुला काहींच सागता येत नाहीं. (सू० १०) शिवाय, साख्य लोक काहीं ठिकाणीं ' इंद्रियें सात आहेत ' असें म्हणतात, आणि काहीं ठिकाणीं ' अकरा आहेत ' असें म्हणतात. याप्रमाणें परस्परविरुद्ध अशा अनेक गोष्टी साख्यानीं आपल्या मतामध्यें सागितल्या असल्यामुळ ' त्याचें मत बरोबर नाहीं ' असेंच सिद्ध होतें. शंका — वेदात्याचें मतही बरोबर नाहीं. कारण, ते लोक ' एकच ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे ' असें मानणारे आहेत. त्यामुळें ' तप्य (म्ह. दुःखी) आणि तापक (म्ह दुःखदायक) हीं दोन्ही रूपें एकाच ब्रह्माचीं आहेत, भिन्न जातींचीं नव्हेत ' असें त्याना मानावें लागेल; आणि तसें मानलें म्हणजे तप्यतापकभाव दूर करण्याकरिता सागितलेलें वेदान्तशास्त्र निरर्थक होईल, आणि जीवाला मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं. कारण, कोणत्याही वस्तूची आपल्या रूपापासून कधींही मुक्तता होत नसते. शिवाय तप्य आणि तापक हे भिन्न जातीचे पदार्थ

आहेत हें लोकांमध्यें प्रसिद्धच आहे. अर्थ हा तापक होय, आणि अर्थी हा तप्य होय. शिवाय अर्थ आणि अर्थी हे संबंधी शब्द आहेत, आणि संबंध हा तर एकाच वस्तूमध्यें असूं शकत नाहीं. याप्रमाणेंच अनर्थ आणि अनर्थी यांविषयींही समजावें. आतां तप्य आणि तापक हे भिन्न जातीचे मानले म्हणजे मात्र त्या तप्याचा तापकाशीं संबंध दूर केला असतां मोक्ष प्राप्त होण्याचा संभव आहे. उत्तरः--ब्रह्मामध्यें तप्यतापकभाव मुळींच नाहीं, तर जिवंत शरीर हें तप्य होय व सूर्य हा तापक होय. शंकाः-- शरीर हें अचेतन असल्यामुळें तें तप्य म्ह. दुःखी होऊं शकत नाहीं. शिवाय जर शरीरच दुःखी असेल तर त्या दुःखाच्या नाशाकरिता साधनाची जरूर मुळींच लागणार नाहीं. कारण, शरीराच्या नाशाबरोबर आपोआपच दुःखाचा नाश होणार आहे. उत्तरः-- तुझ्या मताप्रमाणें मानलें तरी केवळ चेतनाला दुःख संभवत नाहींच. त्यांतूनही कदाचित् चेतनाला दुःख मानशील तर मोक्ष मुळींच संभवणार नाहीं. कारण, तुझ्या मतीं ज्या रजोगुणामुळे चेतनाला दुःख होतें तो रजोगुण नित्यच आहे. तेव्हां ' तप्यतापकभाव हा खरा नव्हे, तर अविद्येमुळें उत्पन्न झालेला आहे ' असेंच तुला मानलें पाहिजे. आणि तसें मानलें म्हणजे मग आमच्यावरही कांहीं दोष येत नाहीं.]

रचनानुपपत्तेश्च नानुमानम् ॥ १ ॥

१ आणि रचना जुळत नाहीं म्हणून अनुमान-(गम्य जें प्रधान तें जगाचें कारण) नाहीं. (१)

वेदान्तवाक्यांचें तात्पर्य काय आहे हें निश्चित करण्याला जरी हें शास्त्र प्रवृत्त झालें आहे, व ' तर्कशास्त्राप्रमाणें केवळ युक्तीच्या जोरावर एखाद्या सिद्धांताचें खंडन किंवा मंडन करणें ' हा जरी या शास्त्राचा उद्देश नाहीं, तथापि ' तत्त्वज्ञानाच्या उलट जीं सांख्य वगैरे लोकांचीं दर्शनें आहेत त्यांचें निराकरण करणें ' हें वेदान्तवाक्यांचा अर्थ करणाऱ्या इसमाचें काम आहे. म्हणून (या) पुढल्या पादाला (सूत्रकारांनीं) आरंभ केला आहे. आतां 'वेदान्तांच्या अर्थाचा निर्णय करणें' हें तत्त्वज्ञानाला फार उपयोगी असल्यामुळें (सूत्रकारांनीं) प्रथम त्या अर्थाचा निर्णय करून आपलें मत स्थापित केलें; कारण, परमतांचें खंडन करण्यापेक्षां स्वमताचें स्थापन करणें हें अधिक महत्त्वाचें काम आहे. शंकाः--- तत्त्वज्ञानाचें निरूपण करण्याकरितां स्वमताचें स्थापन करणेंच फक्त रास्त आहे. कारण मुमुक्षु लोकांच्या मोक्षप्राप्तीला स्वमतस्थापन हें साधन आहे; पण परमताचें निराकरण करून दुसऱ्यांचा द्वेष संपादन करण्यांत काय अर्थ आहे ? उत्तरः--- हें तुझें म्हणणें बरोबर आहे खरें; तथापि ' सांख्य वगैरे दर्शनें मोठमोठालीं आहेत, त्यांचा (कांहीं) शिष्ट लोकांनीं स्वीकार केला आहे, व तीं तत्त्वज्ञानाच्या मिषानें प्रवृत्त झालीं आहेत ' असें पाहून कांहीं मंद बुद्धीच्या लोकांची अशी समजूत होईल कीं हीं दर्शनें

---

१ मतें.

२ कारण, स्वमतस्थापन झालें म्हणजे खरें तत्त्व काय आहे तें समजतें; आणि तें समजल्यानंतर मोक्ष प्राप्त होतो.

देखील तत्त्वज्ञानाकरितां अवश्य घ्यावीं, तसेंच, तीं दर्शनें जोरदार युक्तींनीं मंडित केलीं असल्यामुळें व सर्वज्ञ अशा ऋषींनीं तीं रचिलीं असल्यामुळें त्यांचें ठिकाणीं वरील लोकांची श्रद्धा बसेल. म्हणून 'तीं दर्शनें कुचकामाचीं आहेत' असें दाखविण्याचा प्रयत्न येथें (सूत्रकार) करीत आहेत. शंकाः—मागें देखील अ. १ पा. १ सू. ५, अ. १ पा. १ सू. १८, व अ. १ पा. ४ सू. २८ यांमध्यें सांख्य वगैरे मतांचें निराकरण केलें आहे. मग जी गोष्ट एकदां केली तीच पुन्हां करण्यांत हंशील काय? उत्तरः—सांख्य वगैरे लोक देखील आपला पक्ष स्थापन करण्याकरितां वेदांतवाक्यें दाखल करून त्यांचा आपल्या मताला अनुकूल असा अर्थ करतात. तेव्हां 'त्यांचा तो अर्थ चुकीचा आहे खरा नव्हे' असें आम्हीं मागें दाखविलें. परंतु आतां आम्हीं श्रुतीचें साहाय्य न घेतां स्वतंत्र रीतीनें सांख्य लोकांच्या युक्तींचें निरसन करीत आहों हा येथें विशेष आहे.

सांख्य लोक खालीं लिहिल्याप्रमाणें युक्त्या लढवितातः—ज्याप्रमाणें घट, शराव वगैरे मृत्तिकात्मक कार्याचें मृत्तिकात्मक वस्तु कारण आहे असें व्यवहारांत दृष्टीस पडतें, त्याप्रमाणें सर्व बाह्य आणि आभ्यंतर कार्यें सुख-दुःख-मोहात्मक असल्यामुळें त्यांचें देखील सुख-दुःख-मोहात्मक अशीच वस्तु कारण असली पाहिजे. आतां जी सुख-दुःख-मोहात्मक वस्तु तेंच त्रिगुणात्मक प्रधान होय. तें प्रधान मृत्तिकेप्रमाणें अचेतन असून तें चेतन पुरुषाच्या उपयोगीं पडण्यासाठीं चित्रविचित्र कार्यांच्या रूपानें आपोआपच परिणाम

---

३ 'कपिल' वगैरे ऋषींनीं आपआपल्या समजुतीप्रमाणें जोरदार युक्त्या लढवून दृढ केलेलीं.

४ मंदबुद्धीच्या लोकांची.

५ तात्पर्यः—दुसऱ्याचा द्वेष संपादन करावा असा येथें सूत्रकारांचा उद्देश नाहीं. कारण, येथें जें दुसऱ्यांच्या मतांचें खंडन केलें आहे तें तीं मतें दुसऱ्यांचीं आहेत म्हणून केलें आहे असें नाहीं; तर त्या मतांवर कांहीं लोकांचा विश्वास बसला असता ते लोक भलत्या मार्गाला लागून फसतील ते न फसावे म्हणून केलें आहे; म्हणजे त्या लोकांवर अनुग्रह करण्याकरितां तें केलें आहे. आतां, जर कदाचित् सांख्य वगैरे मताचा लोक द्वेष करतील तर खुशाल करोत; तेथें सूत्रकाराचा कांहीं उपाय नाहीं.

६ घट, पट वगैरे.

७ शरीर वगैरे.

८ प्रत्येक वस्तु सुख-दुःख-मोहात्मक असते. उदाः—एखादा वाडा. त्या वाड्याची इच्छा करणाऱ्या ज्या मनुष्याला तो प्राप्त होतो तो मनुष्य त्याविषयीं सुखी असतो. त्याची इच्छा करीत असून ज्याला तो प्राप्त होत नाहीं तो मनुष्य त्याविषयीं दुःखी असतो. आणि ज्याला त्याची मुळींच इच्छा नाहीं तो मनुष्य त्याविषयीं मुग्ध म्हणजे उदासीन असतो. तेव्हां वाडा हा सुखदुःखमोहात्मक आहे असें अर्थातच सिद्ध झालें. याप्रमाणें सर्व वस्तुंविषयीं जाणावें.

पावतें. त्याप्रमाणें ' परिणाम ' वगैरे हेतूंवरून देखील त्याच प्रधानाचें (सांख्य लोक) अनुमान करतात.

या सांख्यांच्या युक्तीवर आमचें उत्तरः—जर दृष्टांताच्या जोरावरच तुम्हीं आपलें मत स्थापित आहां तर मग आम्ही असें म्हणतों कीं ' अचेतन वस्तु चेतनाच्या देखरेखीवाचून स्वतंत्र रीतीनें पुरुषाच्या उपयोगीं पडण्याजोगीं कार्यें निर्माण करते ' असें व्यवहारांत दिसून येत नाहीं. सुखाची प्राप्ति व्हावी किंवा दुःखाचा परिहार व्हावा म्हणून घरें, राजवाडे, बिछाने, आसनें, खेळण्याच्या जागा वगैरे वस्तू बुद्धिमान् शिल्पकारांनीं योग्य कालीं निर्माण केलेल्या व्यवहारामध्यें दृष्टीस पडतात. त्याप्रमाणें अनेक कर्मांच्या फलांचा उपयोग घेण्यास योग्य असें पृथ्वी वगैरे (पंचमहाभूतात्मक) बाह्य जग, तसेंच

---

१ सांख्यानीं ' जगाचें कारण प्रधान आहे ' असें पाच हेतूंवरून अनुमान केलें आहे. त्या पाच हेतूंपैकीं पहिला हेतु ' परिमाण ' होय. या हेतूवरून पुढील रीतीनें प्रधानाचें अनुमान करता येतें—

(१) ज्या वस्तूला परिमाण असतें ती वस्तू कोणत्या तरी अनेक वस्तूंचा संयोग होऊन उत्पन्न झालेली असते असा नियम आहे. उदा:—घट हा कपालाचा संयोग होऊन उत्पन्न होतो; पट हा तंतूचा संयोग होऊन उत्पन्न होतो. आता, जगांतील सर्व वस्तूंना परिमाण आहे, म्हणून त्या सर्व वस्तूंची उत्पत्ति कोणत्या तरी अनेक वस्तूंचा संयोग होऊनच झाली असली पाहिजे. आतां, जगाचें मूलकारण एक ब्रह्मच आहे असें जर मानलें तर तेथें अनेक वस्तूंचा संयोग घडत नाहीं म्हणून प्रधान हेंच जगाचे मूलकारण आहे असे मानलें पाहिजे. कारण, प्रधान हें त्रिगुणात्मक असल्यामुळे तेथें तीन गुणाचा संयोग होतो असे म्हणता येतें. या कारणावरून ' जगाचे कारण प्रधान आहे ' असे सिद्ध होतें. हाच ' परिमाण ' हेतु होय.

(२) दुसरा हेतू ' प्रवृत्त होण्याची शक्ति ' हा होय. या हेतूवरून पुढील रीतीनें प्रधानाचें अनुमान करता येतें. ज्या कार्याच्या अंगीं कोणत्याही गोष्टीविषयीं प्रवृत्त होण्याची शक्ति असते तें कार्य जड वस्तूपासून उत्पन्न झालेलें असतें असा नियम आहे. उदा०:—रथ. रथाच्या अंगीं चालण्याविषयीं प्रवृत्त होण्याची शक्ति आहे; आणि त्याची उत्पत्ति लाकूड लोखंड इत्यादि जड वस्तूंपासून झालेली आहे. आता शरीर वगैरे वस्तूंची ज्या अर्थी प्रवृत्ति होते, त्या अर्थी त्या सर्वांचें मूलकारण प्रधानच मानलें पाहिजे, कारण तें जड आहे. ईश्वर हा जड नसल्यामुळें तो जगाचें कारण आहे असें मानतां येत नाहीं. या कारणावरूनही ' जगाचें मूलकारण प्रधान आहे ' असें सिद्ध होतें.

(३) तिसरा हेतु ' समन्वय ' होय. यावरून प्रधानाचें अनुमान कसें निघतें तें वर भाष्यांतच स्पष्ट केलें आहे.

(४) चवथा हेतु ' कारणापासून कार्याची उत्पत्ति '. या हेतूवरून प्रधानाचें अनुमान असें:—कार्याची उत्पत्ति त्या कार्यासारख्याच कारणापासून झालेली दृष्टीस पडते. उदा०:—मृत्तिकेपासून घटाची उत्पत्ति. येथें मृत्तिका ही घटासारखी आहे हें तर प्रसिद्धच आहे. यावरून ' या जगाची उत्पत्ति जगाच्या सारखें जे प्रधान त्यापासूनच होते ' असें सिद्ध होतें. कारण प्रधान हें जगासारखें जड आहे. ईश्वर हा जगासारखा जड नाहीं, म्हणून तो जगाचें कारण आहे असें म्हणतां येत नाहीं. यावरून ' जगाचें कारण प्रधान आहे ' असें सिद्ध होतें.

ज्यांमध्यें अनेक जाती आहेत, ज्याला नियमित अवयवरचना आहे, व जें अनेक कर्मांच्या फलांच्या उपभोगाचें स्थान आहे असें शरीर वगैरे आभ्यंतर जग, मिळून हें (दोन्ही प्रकारचें) दृश्यमान जग—ज्याची बुद्धिमान् आणि नामांकित शिल्पकारांना मनांत कल्पना सुद्धां करतां यावयाची नाहीं तें जग,— अचेतन प्रधानापासून कसें निर्माण होईल ? कारण, लोष्ठें पाषाण वगैरे (अचेतन पदार्थां–) पासून (अशी रचना) झालेली दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. मृत्तिका वगैरे (अचेतन पदार्थां–) वर देखील जेव्हां कुंभार वगैरे (चेतन पुरुषां-)चा हात फिरतो तेव्हांच त्यांच्यापासून विशेष प्रकारची रचना निर्माण झालेली दृष्टीस पडते; त्याप्रमाणें प्रधानावर देखील चेतन अशा दुसऱ्या पदार्थाचा हात फिरला पाहिजे असें अनुमान निघतें. जगाच्या मूलकारणाचें स्वरूप (मृत्तिका वगैरे दृष्टांतावरून) निश्चित करावयाचें असल्यास तें मृत्तिका वगैरे उपादानकारणाचे स्वाभाविक धर्म घेऊनच करावें, कुंभार वगैरे बाह्य वस्तूंच्या संबंधानें येणारे जे (बाह्य) धर्म

(५) पांचवा हेतु ' कार्याचा कारणामध्यें लय '. या हेतूवरून प्रधानाचें अनुमान असें:— कार्याचा लय त्या कार्यासारख्याच कारणामध्यें होतो असें दिसतें. उदा०:–घटाचा लय मृत्तिकेमध्येंच होतो. यावरून जगाचा लय प्रधानामध्येंच होतो असें सिद्ध होतें. कारण, प्रधान हें जगासारखें जड आहे. आतां ज्या वस्तूचा लय ज्या वस्तूमध्यें होतो तीच वस्तू त्या वस्तूचें कारण असते. यावरूनही ' जगाचें कारण प्रधान आहे ' असें होतें.

१० मनुष्य, पशु, पक्षी वगैरे जाती.

११ दोन हात, दोन पाय, वगैरे मनुष्याच्या अवयवांची रचना नियमित आहे. तसेंच पशूंना चार पाय वगैरे अवयव ठरलेले आहेत. तसेंच पक्ष्यांना दोन पाय, पंख वगैरे अवयव ठरलेले आहेत. ह्याप्रमाणें सर्व जातींच्या प्राण्यांच्या शरीरांची रचना नियमितच आहे.

१२ कोणताही प्राणी जन्माला आला म्हणजे तो पूर्वी केलेल्या चांगल्या किंवा वाईट कर्मांची फलें जीं सुखदुःखें त्यांचा आपल्या शरीराचे ठिकाणीं उपभोग घेतो. म्हणून शरीर हें त्या उपभोगाचें स्थान होय.

१३ कसबी लोकांना.

१४ मातीचे ढेकूळ.

१५ धोंडा.

१६ घट, थाळा, पोहोरा वगैरे विशेष प्रकारची.

१७ ह्या जगाचें कारण अमुक प्रकारचें आहे असा निश्चय करणें असल्यास.

१८ मृत्तिका वगैरे पदार्थांचे ' मृत्तिकात्मकत्व ' म्हणजे ' मृत्तिकास्वरूप असणें ' वगैरे जे धर्म ते स्वाभाविक होत. कारण, मृत्तिकात्मकत्व हा धर्म मृत्तिकेवर मूळपासूनच आहे. दुसऱ्याच्या संबंधानें आलेला नाहीं.

१९ ' चेतनाधिष्ठितत्व ' म्हणजे ' कुंभार वगैरे चेतनांनीं अधिष्ठित होणें ' हा जो धर्म मृत्तिकेवर आहे तो बाह्य धर्म होय. कारण तो धर्म मृत्तिकेवर मूळपासून नाहीं. जेव्हां कुंभार घट करावयास लागतो तेव्हाच तो धर्म मृत्तिकेवर येतो.

ते घेऊन करूं नये असा कांहीं नियम नाहीं. शिवाय, आमच्या अशा करण्यानें कोणतेंही (प्रमाण) विरुद्ध होत नाहीं. उलट, श्रुति आम्हांला अनुकूलच आहे. कारण, श्रुतीमध्यें ' चेतन वस्तु जगाचें कारण आहे ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां ' रचना जुळत नाहीं ' या हेतूवरून ' अचेतन वस्तु जगाचें कारण आहे ' असें अनुमान करतां येत नाहीं.

सूत्रांतील ' आणि ' हा शब्द ' संबंध वगैरे[21] जुळत नाहींत ' अशा ज्या (संबंध वगैरे) हेतूंच्या असिद्धी[22] लाही सुचवतो. बाह्य[23] आणि आध्यात्मिक[24] कार्यांचा सुख दुःख आणि मोह यांच्या स्वरूपाशीं संबंध[25] जुळत नाहीं. कारण, ' सुख वगैरे वस्तू आभ्यंतर[26] आहेत ' अशी आपल्याला प्रतीति आहे; व ' शब्द वगैरे वस्तू तसल्या प्रकारच्या[27] नाहींत ' असाही आपल्याला अनुभव आहे. शिवाय, ' शब्द वगैरे वस्तू सुख वगैरे वस्तूंचीं कारणें आहेत ' असाही आपल्याला अनुभव आहे[28]. शिवाय, शब्द वगैरे

---

२० जशी मृत्तिका ही ' मृत्तिकात्मकत्व ' या स्वाभाविक धर्मानें युक्त आहे, तसें जगाचें मूलकारणही ' सुखदुःखमोहान्वितत्व ' म्हणजे ' सुखदुःखमोहानीं युक्त असणें ' या स्वाभाविक धर्मानें युक्त आहे असेंच अनुमान मृत्तिकेच्या दृष्टांतावरून करावें; आणि जशी मृत्तिका ही ' चेतनाधिष्ठित ' आहे म्ह० ' चेतनानें अधिष्ठित होणें ' या बाह्य धर्मानें युक्त आहे तसें जगाचें मूलकारण देखील ' चेतनानें अधिष्ठित होणें ' या बाह्य धर्मानें युक्त आहे असें अनुमान मृत्तिकेच्या दृष्टांतावरून करूं नये, अशाविषयीं कांहीं प्रमाण नाहीं. उदा०— जेव्हां पर्वतावर धूम पाहिला असतां तेथें महानसाच्या दृष्टांतावरून अग्नीचें अनुमान करतात, तेव्हां जसें महानस म्हणजे स्वयंपाकगृह हें ' अग्नीनें युक्त असणें ' या बाह्य धर्मानें युक्त आहे, तसा पर्वतही त्या बाह्य धर्मानें युक्त आहे अशा रीतीनें दृष्टांताचा बाह्य धर्म घेऊनच अनुमान करतात. त्याप्रमाणें येथेंही मृत्तिकेचा बाह्य धर्म घेऊनच जगाच्या कारणाचें अनुमान करण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

२१ ' वगैरे ' शब्दानें ' परिमाण ' हा हेतु घ्यावा.

२२ ' जगाचें कारण प्रधान आहे ' याविषयीं जे सांख्य लोकांनीं ' संबंध ' वगैरे हेतू दिले आहेत ते असिद्ध आहेत असें. (ह्याच सूत्रावरील टीप ९ पहा).

२३ शब्द स्पर्श वगैरे.

२४ शरीर इंद्रियें वगैरे.

२५ बाह्य आणि आध्यात्मिक कार्यें सुख-दुःख-मोह-स्वरूप आहेत असा संबंध.

२६ आभ्यंतर म्हणजे शरीराच्या आंत असणाऱ्या मानसिक.

२७ आभ्यंतर किंवा मानसिक.

२८ तेव्हां अर्थातच शब्द वगैरे वस्तू सुख वगैरे वस्तूंपेक्षां निराळ्या आहेत असें सिद्ध होतें. कारण, ' कार्यापेक्षां कारण निराळें असतें ' असा नियम आहे.

वस्तु एक असून देखील त्यांपासून भिन्न भिन्न प्रकारच्या भावनांमुळें भिन्न भिन्न प्रकारच्या सुख दुःख वगैरे वस्तूंची उपलब्धि होते.[२९]

त्याप्रमाणेंच, 'परिमाण असलेलीं मूल अंकुर वगैरे कार्यें अनेक वस्तूंच्या संयोगापासून उत्पन्न होतात' असें पाहून 'सर्व बाह्य आणि आभ्यंतर कार्यांना परिमाण असल्यामुळें तीं देखील अनेक वस्तूंच्या संयोगापासून उत्पन्न झालीं असलीं पाहिजेत' असें तुम्ही अनुमान करतां; पण हें तुमचें अनुमान कबूल केलें तर 'सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण देखील अनेक वस्तूंच्या संयोगापासून उत्पन्न होतात' असें म्हणावें लागेल. कारण, त्या गुणांनाही इतर कार्यांप्रमाणें परिमाण आहेच. आतां, कार्यकारण-भावाविषयीं म्हणाल तर तो बिछाने, आसनें वगैरे जीं कार्यें बुद्धिवान् लोकांकडून निर्माण होतात त्यांचेच ठिकाणीं असलेला दृष्टीस पडतो. म्हणून कार्यकारणभावावरून 'सर्व बाह्य आणि आभ्यंतर कार्यें अचेतनापासून उत्पन्न होतात' असें अनुमान करणें शक्य नाहीं. (१)

प्रवृत्तेश्च ॥ २ ॥

२ प्रवृत्ति जुळत नाहीं म्हणूनही (प्रधान जगाचें कारण नाहीं). (१)

वरील जगाच्या रचनेची गोष्ट बाजूला राहूं द्या. परंतु ती रचना निर्माण करण्यासाठीं जी प्रवृत्ति म्हणजे सत्त्व, रज आणि तम यांचें जें साम्यावस्थेपासून स्खलन म्हणजे

---

२९ एखाद्या शब्दापासून मनुष्याला सुख होतें; पण त्याच शब्दापासून दुसऱ्या मनुष्याला दुःख होतें; आणि तिसऱ्याला त्याच शब्दापासून सुखही होत नाहीं व दुःखही होत नाहीं. कारण, सर्वांची आवड सारखी नसते. आतां जर शब्दाचें सुख हेंच स्वरूप असेल तर त्यापासून सर्वांना सुखच झालें पाहिजे. कारण ज्या पदार्थाचें जें स्वरूप त्या स्वरूपाचा तो पदार्थ कायम असतांना कधींही नाश होत नाहीं. उदा०:— कांट्याचें 'कांटा' हें स्वरूप असल्यामुळें तो 'कांटा' या रूपानेंच सर्वांना नेहमीं भासतो. परंतु शब्दापासून केवल सुखच होतें असा कांहीं नियम नाहीं. म्हणून शब्द हा सुखस्वरूप नाहीं, तर सुख वगैरे पदार्थ शब्द वगैरे पदार्थांपेक्षां भिन्न आहेत असें सिद्ध होतें.

३० इतर पदार्थांपेक्षा निराळेपणा.

३१ तीन गुणांमध्येंही प्रत्येक गुणाला इतर दोन गुणांपेक्षां निराळेपणा आहेच.

३२ ह्याच सूत्रावरील टीप ९ पहा.

१ साम्यावस्था नष्ट होणें. जोंपर्यंत तिन्ही गुणांची साम्यावस्था असते तोंपर्यंत त्यांपैकीं एक मुख्य व इतर गौण असा भाव उत्पन्न होत नाहीं. कारण सर्व गुण सारखेच असतात. त्यामुळें त्या तिघांपैकीं कोणत्याही एका गुणाला पुढारी होऊन कार्य उत्पन्न करतां येत नाहीं. कारण, इतर गुण त्याच्या बरोबरीचेच असल्यामुळें ते त्याला प्रतिबंध करतात. आतां, जेव्हां त्या गुणांची साम्यावस्था

जी अंगांगिभावाप्रत प्राप्ति म्हणजे त्यांचें जें निरनिराळीं कार्यें उत्पन्न करण्याविषयीं प्रवृत्त होणें तें देखील अचेतन प्रधानाला स्वतंत्र रीतीनें असूं शकत नाहीं. कारण, मृत्तिका वगैरेंच्या ठिकाणीं व रथ वगैरेंच्या ठिकाणीं (तशी प्रवृत्ति असलेली) दिसून येत नाहीं. कारण, मृत्तिका वगैरे किंवा रथ वगैरे अचेतन वस्तू चेतन अशा कुंभार वगैरे किंवा घोडा वगैरे वस्तूंच्या साहाय्यावांचून निरनिराळीं कार्यें उत्पन्न करण्यास प्रवृत्त झालेल्या दृष्टीस पडत नाहींत; आणि 'दृष्ट गोष्टीवरूनच अदृष्ट गोष्ट सिद्ध होते' (असा नियम आहे). तेव्हां 'प्रवृत्ति जुळत नाहीं' या हेतूवरूनही 'अचेतन प्रधान जगाचें कारण आहे' असें अनुमान करतां येत नाहीं.

शंकाः—केवल चेतनाच्या ठिकाणींही प्रवृत्ति आहे असें दृष्टीस पडत नाहीं. उत्तरः-हें खरें आहे; तथापि 'चेतन वस्तूशीं संयुक्त अशाच रथ वगैरे अचेतन वस्तूचे ठिकाणीं प्रवृत्ति आहे' असें दृष्टीस पडतें. (सांख्य म्हणतोः–) बरें, पण 'अचेतन वस्तूशीं संयुक्त अशा चेतन वस्तूचे ठिकाणीं प्रवृत्ति आहे' असें तर दृष्टीस पडत नाहीं ना? (एक तिऱ्हाईत मनुष्य म्हणतोः—) आतां येथें कोणतें म्हणणें अधिक सयुक्तिक आहे? :—'ज्याचे ठिकाणीं प्रवृत्ति (असलेली) दृष्टीस पडते त्याला प्रवृत्ति आहे' असें म्हणणें, किंवा 'ज्याच्याशीं संयुक्त अशा दुसऱ्या वस्तूचे ठिकाणीं

नष्ट होते, म्हणजे जेव्हां त्यांच्यामध्यें कमज्यास्तपणा उत्पन्न होतो, तेव्हां जो गुण ज्यास्त असतो तो मुख्य होतो आणि जे कमी असतात ते गौण होतात. म्हणून तो मुख्य गुण पुढारी होऊन इतर गुणांच्या साहाय्यानें जगांतील वस्तू उत्पन्न करूं लागतो. याप्रमाणें सर्व पदार्थ त्रिगुणात्मक असे उत्पन्न होतात. तथापि, प्रत्येक पदार्थामध्यें मुख्यत्व एकाच गुणाला असतें; म्हणून कांहीं पदार्थांना 'सात्त्विक' असें म्हणतात. कारण, त्यांमध्यें सत्वगुण मुख्य असतो. कांहींना 'राजस' असें म्हणतात. कारण त्यांमध्यें रजोगुण मुख्य असतो. आणि कांहींना 'तामस' असें म्हणतात. कारण त्यांमध्यें तमोगुण मुख्य असतो.

२ एक 'अंगी' म्हणजे मुख्य, आणि बाकीचे 'अंग' म्हणजे गौण अशा भावाप्रत.

३ तेव्हां, ज्याप्रमाणें प्रधान अचेतन असल्यामुळें त्याला प्रवृत्ति आहे असें मानतां येत नाहीं असा माझ्यावर सिद्धांत्यानें दोष दिला, त्याप्रमाणें आत्मा चेतन असल्यामुळें त्याला प्रवृत्ति आहे असें मानतां येत नाहीं असा दोष सिद्धांत्यावरही येतो असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

४ यावरून चेतन आणि अचेतन या दोघांच्या संबंधानें प्रवृत्ति होते असा सिद्धांत्याचा अभिप्राय आहे.

५ ज्याअर्थीं अचेतनाची प्रवृत्ति चेतनाच्या संयोगानेंच झालेली दृष्टीस पडते असें सिद्धांत्यानें सांगितलें आहे, त्याअर्थीं ती प्रवृत्ति चेतनाचीच आहे असा निश्चय सिद्धांत्याच्या मनांत आहे असा सिद्धांत्याचा भलताच अभिप्राय समजून सांख्य हें म्हणत आहे.

६ तेव्हां तुमच्याच म्हणण्यावरून प्रवृत्ती ही अचेतनांचीच आहे, चेतनाची नाहीं असें सिद्ध होत आहे असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय होय.

प्रवृत्ति (असलेली) दृष्टीस पडते त्याला प्रवृत्ति आहे ' असें म्हणणें ? यावर सांख्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'ज्याचे ठिकाणीं प्रवृत्ति दृष्टीस पडते त्यालाच प्रवृत्ति आहे' असें म्हणणें अधिक सयुक्तिक आहे. कारण (प्रवृत्ति आणि प्रवृत्तीचा आश्रय या) दोन्ही गोष्टी आपल्याला प्रत्यक्ष दिसतात; परंतु केवळ चेतन हा रथ वगैरेंप्रमाणें प्रवृत्तीचा आश्रय असलेला आपल्याला प्रत्यक्ष दिसत नाहीं. आतां ' रथ वगैरे जे केवळ अचेतन पदार्थ आहेत त्यांहून जिवंत शरीर विजातीय असलेलें दृष्टीस पडतें ' या हेतूवरून प्रवृत्तीचे आश्रय जे देह वगैरे, त्यांनीं संयुक्त अशा चेतनाचें अस्तित्व मात्र सिद्ध होतें." या कारणाकरितांच ' देह प्रत्यक्ष दिसला तर चैतन्य दिसतें व देह प्रत्यक्ष दिसला नाहीं तर चैतन्य दिसत नाहीं ' या (अन्वयव्यतिरेकां-) वरून चैतन्य हा धर्म देहाचाच आहे असें लौकायतिक लोक अनुमान काढतात. तेव्हां यावरून ' प्रवृत्ति ही अचेतनालाच आहे ' असें सिद्ध होतें.

या शंकेवर आमचें उत्तर:— ज्या अचेतनाचे ठिकाणीं प्रवृत्ति दृष्टीस पडते त्याला प्रवृत्ति नाहीं असें आम्ही म्हणत नाहीं. प्रवृत्ति ही खरोखर त्या अचेतनालाच आहे; परंतु आमचें म्हणणें एवढेंच कीं ती प्रवृत्ति त्या अचेतनाला चेतनापासून प्राप्त होते. कारण चेतन असला तर ती असते व तो नसला तर ती असत नाहीं. ज्याप्रमाणें दाह आणि प्रकाश या विकारांचे काष्ठ वगैरे वस्तू जरी आश्रय आहेत, व केवळ अग्नीच्या

७ तेव्हा चेतनाला प्रवृत्ति आहे असें म्हणता येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

८ जर आपल्याला आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाहीं तर आत्मा आहे असेंही आपल्याला मानता येत नाहीं अशी जी शंका येते तिचें उत्तर पूर्वपक्षी देत आहे.

९ रथ वगैरे ठिकाणीं श्वासोच्छ्वास वगैरे क्रिया उपलब्ध होत नाहींत आणि शरीराचे ठिकाणीं त्या उपलब्ध होतात म्हणून रथ वगैरेंपेक्षा शरीर हे विजातीय आहे.

१० पण तो ज्याअर्थी प्रत्यक्ष दिसत नाहीं त्याअर्थी त्याला स्वतःला प्रवृत्ति नाहीं आणि तो दुसऱ्याच्या प्रवृत्तीला कारणही होत नाहीं. तेव्हा केवळ प्रधानाची प्रवृत्ति होते असे म्हणण्याला कांहीं बाध येत नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

११ आत्म्याचे प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाहीं म्हणूनच.

१२ तेव्हां ज्याप्रमाणें आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसल्यामुळें चैतन्य हा धर्म शरीराचाच आहे आणि प्रवृत्ति देखील शरीराचीच आहे असें चार्वाक लोक मानतात, त्याप्रमाणेंच आत्म्याचे प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसल्यामुळें प्रवृत्ति ही अचेन प्रधानाचीच आहे असें मानावें असा अभिप्राय आहे. चार्वाक लोकांनाच ' लोकायत ' किंवा ' लोकायतिक ' किंवा ' लौकायतिक ' असें म्हणतात. (चार्वाक लोकांच्या मताच्या माहितीबद्दल ' सर्वदर्शनसंग्रह दर्शन पहिलें ' पहा.)

१३ जळणें.

१४ कारण, लांकूड वगैरे वस्तूच जळत असतात आणि त्यांचाच उजेड पडतो.

ठिकाणीं जरी ते विकार दृष्टीस पडत नाहींत, तरी ते विकार काष्ठ वगैरे वस्तूंना अग्नीपासूनच प्राप्त होतात; कारण, काष्ठ वगैरे वस्तूंचा अग्नीशीं संयोग झाला म्हणजे ते विकार दृष्टीस पडतात; व त्या वस्तूंचा अग्नीपासून वियोग झाला म्हणजे ते विकार दृष्टीस पडत नाहींत; त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट होय. लोकायतिकांच्या मतीं देखील चेतन देहच अचेतन रथ वगैरेंना प्रवृत्त करतो असें दृष्टीस पडतें.[१६] तेव्हां प्रवृत्त करण्याची शक्ति चेतनालाच आहे असें म्हणण्यांत कांहीं विरोध नाहीं.

शंका:— तुमच्या मतीं जरी देह वगैरेंनीं संयुक्त असा आत्मा आहे. तरी त्या आत्म्याचें केवळ विज्ञान हेंच स्वरूप असल्यामुळें व त्या स्वरूपाहून व्यतिरिक्त अशी प्रवृत्ति त्याला संभवत नसल्यामुळें[१७] तो दुसऱ्याला प्रवृत्त करूं शकत नाहीं. उत्तर:— लोहचुंबकाप्रमाणें व रूप वगैरेंप्रमाणें प्रवृत्तिरहित अशी वस्तु देखील दुसऱ्याला प्रवृत्त करूं शकते. ज्याप्रमाणें लोहचुंबक मण्याला स्वतः प्रवृत्ति नसूनही तो लोखंडाचा प्रवर्तक होतो,[१९] किंवा ज्याप्रमाणें रूप वगैरे विषयांना स्वतः प्रवृत्ति नसूनही ते चक्षु वगैरे (इंद्रिया-) चे प्रवर्तक होतात, त्याप्रमाणें सर्वव्यापी, सर्वस्वरूपी, सर्वज्ञ आणि सर्वशक्तिमान् असा ईश्वर प्रवृत्तिरहित असूनही सर्व जगाला प्रवृत्त करतो असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. शंका:—सर्वत्र एक (ब्रह्म) असल्यामुळें जिला प्रवृत्त करावयाचें अशी वस्तूच मुळीं अस्तित्वांत नाहीं. त्यामुळें ईश्व-

---

१५ लाकूड वगैरे इतर वस्तूंवाचून नुसता अग्नि पेटला आहे आणि त्याचा उजेड पडला आहे असें दृष्टीस पडत नाहीं.

१६ जरी चार्वाक लोकानीं शरीराला प्रवृत्ति मानिली आहे तरी ' शरीर हें चेतन आहे ' असें समजूनच ती मानिली आहे. आता ' शरीर चेतन आहे ' हें त्याचें म्हणणें खरें असो किंवा नसो; तो विचार स्वतंत्र आहे. कारण, ते त्याचे म्हणणें तुम्हालाही कबूल नाहीं आणि आम्हालाही कबूल नाहीं. परंतु ते चार्वाक लोक देखील केवळ अचेतन अशा रथ वगैरे वस्तूंना प्रवृत्ति आहे असें मानीत नाहींत. तेव्हा हल्लीं चालू असलेल्या तुमच्या आमच्या वादामध्यें आम्हालाच चार्वाक लोक साधक आहेत असा सिद्धांत्याचा अभिप्राय आहे.

१७ कारण, आत्मा हा केवल विज्ञान-स्वरूप आहे, त्याच्या ठिकाणीं कोणताही धर्म राहत नाहीं असा वेदांत्याचा सिद्धांत आहे.

१८ कारण, ज्याला स्वत ला प्रवृत्ति नाहीं त्याच्या ठिकाणीं इतराना प्रवृत्त करण्याची शक्ति असण्याचा संभव नाहीं. ज्याला स्वःताला शहाणपण नाहीं त्याला दुसऱ्याला शहाणा करता येत नाहीं.

१९ लोहचुंबकमणी स्वतः बिलकूल न हालता लोखंडाचें आकर्षण करतो.

२० तात्पर्य, ' ज्याच्या अंगीं जो धर्म नाहीं तो धर्म त्याला दुसऱ्याच्या ठिकाणीं उत्पन्न करता येत नाहीं ' हा नियम सार्वत्रिक नाहीं असें या दोन दृष्टांतावरून सिद्ध होतें.

राचे ठिकाणींही प्रवर्तकत्व असूं शकत नाहीं. उत्तरः— या शंकेचें आम्हीं मागें पुष्कळ वेळां निराकरण केलें आहे. तें असें कीं, अविवेकानें कल्पिलेलीं जीं नामरूपें तद्रूप जी माया तिचा (ईश्वराशीं) कल्पित संबंध असल्यामुळें (ईश्वराचे) ठिकाणीं प्रवर्तकत्व असूं शकतें. तेव्हां यावरून 'सर्वज्ञ (ब्रह्म) जगाचें कारण आहे ' या मतीं प्रवृत्ति संभवते, पण ' अचेतन (प्रधान) जगाचें कारण आहे ' या मतीं ती संभवत नाहीं असें सिद्ध झालें. (२)

पयोम्बुवच्चेत्तत्रापि ॥ ३ ॥

३ क्षीर आणि उदक यांप्रमाणें (प्रधान प्रवृत्त होईल) असें म्हणशील तर (त्यावर उत्तरः—) तेथेंही (चेतनापासूनच प्रवृत्ति आहे). (१)

शंकाः— ज्याप्रमाणें अचेतन क्षीर[1] हें वत्साचें पोषण व्हावें म्हणून आपोआपच प्रवृत्त होतें[2], आणि ज्याप्रमाणें अचेतन उदक हें लोकांच्या कल्याणाकरतां आपोआपच वाहतें, त्याप्रमाणें अचेतन प्रधान हें पुरुषांची जरूर भागवण्याकरता[3] आपोआपच प्रवृत्त होईलें[4]. उत्तरः— हें तुमचें म्हणणें चांगलें नाहीं. कारण दोघाही वाद्यांना संमत अशा ज्या रथ वगैरे अचेतन वस्तू त्यांचे ठिकाणीं प्रवृत्ति (असलेली) दृष्टीस पडत नाहीं. यावरून आम्ही असें अनुमान करतों कीं क्षीर आणि उदक याचे ठिकाणीं प्रवृत्ति दृष्टीस पडते याचें कारण ' त्या वस्तू चेतनाच्या अंमलाखालीं आहेत ' हेंच होयें[5]. 'जो[6] उदकामध्यें राहतो '; 'जो उदकाच्या आंत राहून त्याचें नियमन करतो ' (बृ. ३।७।४); ' हे गार्गी , या अक्षराच्या[7] आज्ञेवरून इतर (कांहीं) नद्या पूर्वेकडे वाहतात ' (बृ. ३।८।९) इत्यादि श्रुतींमध्येंही ' जें जें या जगामध्यें चलन पावतें तें तें सर्व ईश्वराच्या अंमलाखालींच आहे ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां क्षीर आणि उदक हे दृष्टांत

---

१ दूध.

२ स्तनापासून बाहेर निघतें.

३ आत्म्याना सुखदुःखांचें उपभोग व्हावे याकरतां.

४ जगरूपानें परिणाम पावेल.

५ ज्याप्रमाणें रथ चेतनानें अधिष्ठित असेल तरच प्रवृत्त होतो, त्याप्रमाणे क्षीर व उदक हीं देखील चेतनानें अधिष्ठित असतील तरच प्रवृत्त होतात असें अनुमान निघतें.

६ परमात्मा.

७ परमात्म्याच्या.

देखील मूळविषयाप्रमाणें वादग्रस्तच असल्यामुळें ते (आमच्या विरुद्ध) आणतां येत नाहींत. शिवाय, चेतन जी धेनु तिचें आपल्या वत्सावर प्रेम असल्यामुळें ती स्वेच्छेनें क्षीराला (आपल्या स्तनांतून निघण्याला) प्रवृत्त करते, तसेंच वत्साच्या चोखण्यानेंही तें क्षीर ओढून घेतलें जातें. त्याप्रमाणेंच ' उदकालाही मुळींच कशाची अपेक्षा नाहीं ' असें नाहीं. कारण त्याच्या प्रवाहाला उतरत्या जमिनीची जरूर आहे. शिवाय ' सर्व ठिकाणीं चेतनाची जरूर आहे ' हें वरील श्रुतींत सांगितलेंच आहे.

आतां अ. २ पा. १ सू. २४ यामध्यें लौकिक दृष्टीनें असें दाखविलें आहे कीं, कारण हें बाह्य साधनांची जरूर न वाळगतां देखील केवळ स्वतःवर अवलंबून कार्य उत्पन्न करूं शकतें. परंतु शास्त्रीय दृष्टीनें पाहतां सर्व कार्यांना ईश्वराची जरूर आहेच. हीच गोष्ट आम्हीं या सूत्रांत सांगितली आहे. यामुळें या गोष्टीचा (मागील सूत्रांत सांगितलेल्या गोष्टीशीं) कांहीं विरोध येत नाहीं. (३)

व्यतिरेकानवस्थितेश्चानपेक्षत्वात् ॥ ४ ॥

४ आणि (प्रधानाहून) व्यतिरिक्त (असें कांहींच) नसल्यामुळें (प्रधानाला कोणाचें) साहाय्य नाहीं.

---

८ प्रधानाप्रमाणें.

९ कारण, ज्याप्रमाणें प्रधान हें स्वतंत्र रीतीनें प्रवृत्त होतें किंवा चेतनानें अधिष्ठित असल्यामुळें प्रवृत्त होतें याविषयीं तुमचा आमचा वाद आहे त्याप्रमाणेंच क्षीर व उदक याविषयींही तुमचा आमचा वाद आहेच.

१० वादामध्यें जो दृष्टांत द्यावयाचा तो दोन्ही वाद्यांना संमत असाच असला पाहिजे. तो जर तसा नसेल तर त्यावरून कोणतीही गोष्ट सिद्ध होणार नाहीं. उदाः—येथें क्षीर आणि उदक यांचे दृष्टांत सांख्याला जरी कबूल असले तरी वेदांत्याला ते कबूल नाहींत. त्यामुळें त्या दृष्टांतावरून ' प्रधान आपोआप प्रवृत्त होतें ' ही गोष्ट सांख्याला सिद्ध करतां येणार नाहीं.

११ तात्पर्य, ' क्षीर हें चेतनाच्या साहाय्यावांचून स्वतंत्र रीतीनें प्रवृत्त होतें ' असें मुळींच मानतां येत नाहीं.

१२ यावरून उदकालाही दुसऱ्याची अपेक्षा आहे असें सिद्ध होतें.

१३ ' ईश्वराला जग उत्पन्न करतांना इतर साधनांची कांहीं जरूर लागत नाहीं ' या गोष्टीविषयीं दृष्टांत देतांना ' दुधाच्या अंगीं दहीं उत्पन्न करण्याची शक्ति स्वाभाविकच आहे तेथें अन्य साधन नसलें तरी हरकत नाहीं ' असें पूर्वीं सूत्र २४ मध्यें (पृ. ७९ पं. २१) सिद्ध केलें आहे. आणि त्याच्या उलट येथें ' कोणत्याही वस्तूला कार्य उत्पन्न करतांना अन्य साधनाची (म्ह० ईश्वराची) जरूर आहे ' असें सिद्ध केलें आहे. तेव्हां हा ग्रंथ पूर्वीच्या ग्रंथाशीं विरुद्ध आहे अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१४ श्रुतींच्या अर्थाचा विचार करून पाहतां.

त्यामुळें (तें प्रवृत्त किंवा निवृत्त होऊं शकत नाहीं). (१)

(सत्त्व, रज आणि तम हे) तीन गुण साम्यावस्थेमध्यें असले म्हणजे त्या अवस्थेला सांख्य लोक 'प्रधान' असें म्हणतात. (त्यांच्या मतीं) प्रधानाहून व्यतिरिक्त अशी कोणतीच बाह्य वस्तु अस्तित्वांत नाहीं कीं जिच्या साहाय्यानें प्रधान प्रवृत्त किंवा निवृत्त होईल. पुरुषाविषयीं म्हणाल तर तो उदासीन आहे. तो (कोणाचा) प्रवर्तकही नाहीं व निवर्तकही नाहीं. त्यामुळें प्रधानाला कोणाचेंही साहाय्य नाहीं. तेव्हां प्रधानाला कोणाचेंही साहाय्य नसल्यामुळें 'तें कधीं कधीं महत् वगैरे रूपांनीं परिणाम पावतें व कधीं कधीं पावत नाहीं' हें म्हणणें बरोबर नाहीं. परंतु ईश्वर हा सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान् असल्यामुळें व त्याचा जगड्व्याळ मायेशीं संबंध असल्यामुळें त्याचे ठिकाणीं प्रवृत्ति आणि निवृत्ति विरुद्ध होत नाहींत. (४)

अन्यत्राभावाच्च न तृणादिवत् ॥ ५ ॥

५ आणि तृण वगैरेंप्रमाणें (प्रधान आपोआप परिणाम पावूं शकत) नाहीं. कारण इतर ठिकाणीं (तृण वगैरे परिणाम पावत) नाहींत. (१)

शंकाः— ज्याप्रमाणें तृण, पल्लव, उदक वगैरे[२] वस्तू इतर[३] कारणांच्या साहाय्यावांचून आपोआप क्षीर वगैरे[४] रूपानीं परिणाम पावतात, त्याप्रमाणें प्रधान देखील महत् वगैरे रूपांनीं परिणाम पावेल. आतां 'तृण वगैरेंना इतर कारणांचें साहाय्य नाहीं असें कशावरून समजतें' (असें जर तुम्ही विचाराल तर त्यावर माझें उत्तरः—) अशावरून कीं अशा प्रकारचीं इतर कारणें आपल्याला आढळत नाहींत. कारण, अशा प्रका-

१ (सू. ४) आत्म्याहून भिन्न अशी.
२ आत्म्याविषयीं.
३ 'पुरुष उदासीन आहे' असें सांख्य लोकांनीं मानलें आहे.
१ (सू. ५) झाडाचीं कोवळीं पानें.
२ 'वगैरे' शब्दानें अन्न घ्यावें.
३ आपणाहून भिन्न अशा.
४ 'वगैरे' शब्दानें गोमूत्र व गोमय हीं घ्यावीं.
५ प्राण्यानें कोणतीही वस्तु भक्षिली असता तिचा त्या प्राण्याच्या उदरामध्यें आपोआप परिणाम होतो असें शंकाकाराचें मत आहे.

र्चे कारण आपल्याला आढळलें असतें तर त्याच्या साहाय्यानें वाटेल तेव्हां आपण तृण वगैरे घेऊन त्यांपासून क्षीर तयार करून घेतलें असतें. पण (वस्तुस्थिति अशी आहे कीं) एखाद्या कारणाच्या साहाय्यानें तृण वगैरेंपासून आपल्याला वाटेल तेव्हां क्षीर तयार करून घेतां येत नाहीं. तेव्हां यावरून 'तृण वगैरे आपोआप परिणाम पावतात' असें सिद्ध होतें. त्याप्रमाणेंच प्रधान देखील आपोआप परिणाम पावेल.

या (शंके–) वर आमचें उत्तरः— जर तृण वगैरे देखील आपोआप परिणाम पावतात असें आम्हीं मानलें असतें, तर त्या तृण वगैरेंप्रमाणें प्रधान देखील आपोआप परिमाण पावतें असें आम्हीं कबूल केलें असतें. पण आम्ही तसें मानीत नाहीं. कारण, इतर कारण आम्हांला आढळतें. 'इतर कारण आढळतें' असें कशावरून ? अशावरून कीं इतर ठिकाणीं (तृण वगैरे परिणाम पावत) नाहींत. उदा०— धेनूनेंच खाल्लेल्या तृण वगैरेंचें क्षीर बनतें; टाकून दिलेल्या किंवा बैल वगैरेंनीं खाल्लेल्या तृण वगैरेंचें क्षीर बनत नाहीं.[६] जर या गोष्टीला कांहीं (इतर) कारण नसतें तर जेथें धेनूच्या शरीराचा संबंध नाहीं अशा इतर ठिकाणीं असलेल्या तृण वगैरेंचें देखील क्षीर बनलें असतें. 'मनुष्यांना वाटेल तेव्हां क्षीर प्राप्त करून घेतां येत नाहीं' एवढ्यावरून 'त्या क्षीराला इतर कारणच नाहीं' असें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण कांहीं कार्यें मनुष्याच्या हातून होण्याजोगीं असतात, व कांहीं देवांच्या हातून होण्याजोगीं असतात. लोक देखील तृण वगैरे घेऊन त्यांपासून योग्य उपायांच्या योजनेनें क्षीर प्राप्त करून घेऊं शकतात. पुष्कळ क्षीर पाहिजे असलें म्हणजे ते धेनूला पुष्कळ चारा घालतात व त्या योगानें (धेनूपासून) त्यांना पुष्कळ क्षीर प्राप्त होतें. तेव्हां यावरून 'तृण वगैरेंप्रमाणें प्रधान आपोआप परिणाम पावतें हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं' असें सिद्ध झालें. (५)

अभ्युपगमेऽप्यर्थाभावात् ॥ ६ ॥

६ (प्रधान आपोआप प्रवृत्त होतें असें) जरी मानलें तरी (दोष येतोच). कारण (प्रधानाला प्रवृत्त होण्याला) कांहीं प्रयोजन नाहीं. (१)

'प्रधान आपोआप प्रवृत्त होत नाहीं' असें (येथपर्यंत) स्थापित केलें. परंतु तुझ्या म्हणण्यावर विश्वास ठेवून 'प्रधान आपोआपच प्रवृत्त होतें' असें जरी मानलें तरी दोष प्राप्त होतोंच. कशावरून ? (प्रधानाला प्रवृत्त होण्याला) कांहीं प्रयोजन

६ तात्पर्य, तृणाचा क्षीर-रूपानें परिणाम होण्याला धेनूच्या उदराचा संबंध अवश्य लागतो. यावरून येथेंही इतर कारणाचें साहाय्य लागतें असें सिद्ध झालें.

नाहीं यावरून, जर 'प्रधान आपोआप प्रवृत्त होतें, प्रवृत्त होण्याला त्याला दुसऱ्या कशाचीही जरूर नाहीं' असें म्हणशील, तर ज्याप्रमाणें त्याला कोणत्याही सहकारि-कारणांची[1] जरूर नाहीं, त्याप्रमाणें प्रयोजनाची देखील त्याला जरूर असणार नाहीं; आणि मग 'पुरुषाच्या उपयोगीं पडण्याकरितां प्रधान प्रवृत्त होतें' अशी जी तुझी प्रतिज्ञा आहे तिला बाध येईल.

आतां जर तूं असें म्हणशील कीं 'प्रधानाला केवळ सहकारि-कारणाचीच जरूर नाहीं, त्याला प्रयोजनाचीही जरूर नाहीं असें मात्र नाहीं' तर त्यावर आमचें उत्तरः—तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें 'प्रधानाला प्रयोजन आहे' असें जरी कबूल केलें तरी 'तें प्रयोजन कोणतें असेल' या गोष्टीचा विचार केला पाहिजे. (प्रधानाच्या प्रवृत्तीला) भोग[2] हें प्रयोजन असेल किंवा मोक्ष हें प्रयोजन असेल किंवा या दोन्ही गोष्टी प्रयोजन असतील. जर भोग हें प्रयोजन असेल तर (आम्ही विचारतों कीं) ज्याच्यामध्यें कोणत्याच तऱ्हेचा अतिशय[3] नाहीं अशा पुरुषाला कोणत्या प्रकारचा भोग संभवणार?[4] शिवाय, या पक्षीं पुरुषाला मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं. बरें; आतां मोक्ष हें प्रयोजन असेल तर मग (आम्ही म्हणतों कीं) मोक्ष हा प्रवृत्तीच्या[5] पूर्वीं देखील सिद्ध आहे म्हणून प्रवृत्ति निरर्थक होईल. शिवाय, या पक्षीं शब्द वगैरे वस्तू उपलब्ध होणार नाहींत.[6] बरें, आतां '(भोग आणि मोक्ष हीं) दोन्ही प्रयोजनें आहेत' असें मानलें तरी देखील भोग घेण्याला योग्य अशीं जीं प्रधानाचीं कार्यें तीं अनंत असल्यामुळें पुरुषाला मोक्ष

---

१ इतर साधनाची.

२ पुरुषांना (आत्म्यांना) सुखदुःखाची प्राप्ति.

३ कमजास्तपणा.

४ कारण, प्रधानाची प्रवृत्ति केवळ सुखदुःखांच्या उपयोगाकरतांच होत असल्यामुळें त्या प्रवृत्तीपासून पुरुषांना नेहमीं सुखदुःखाचे उपभोगच होणार.

५ प्रधानाची जी सृष्टि उत्पन्न करण्याविषयीं प्रवृत्ति होते तिच्या.

६ प्रधानाची प्रवृत्ति केवळ मोक्षाकरतांच होत असल्यामुळें प्रधानापासून 'शब्द' वगैरे वस्तू मुळीं उत्पन्नच होणार नाहींत. कारण, 'शब्द' वगैरे वस्तू भोगाचीं साधनें आहेत; म्हणून पुरुषांना त्यांचा अनुभव येणार नाहीं.

प्राप्त होणार नाहींच. वरें; प्रधानाला इच्छेची निर्वृत्ति हेंही प्रयोजन संभवत नाहीं. कारण, अचेतन प्रधानाला इच्छा (हा धर्म) संभवत नाहीं. तसेंच, अवयवरहित व मलरहित अशा पुरुषालाही इच्छा (हा धर्म) संभवत नाहीं. ' पुरुषाला जी दृक्शक्ति[11] आहे आणि प्रधानाला जी सर्गशक्ति[12] आहे त्या व्यर्थ होतील[13] या भयानें प्रधानाची प्रवृत्ति होते असें मी मानतों ' असें म्हणशील तर त्यावर आम्ही असें उत्तर देतों कीं दृक्शक्तीचा कधींही नाश होत नसल्यामुळें आणि त्याप्रमाणेंच सर्गशक्तीचासुद्धां कधींही नाश होत नसल्यामुळें संसाराचाही नाश होणार नाहीं. त्यामुळें पुरुषाला मोक्ष प्राप्त होणार नाहींच. तेव्हां यावरून ' पुरुषाच्या उपयोगीं पडण्याकरितां प्रधानाला प्रवृत्ति आहे असें म्हणणें बरोबर नाहीं ' हें सिद्ध झालें. (६)

---

७ प्रधानाचीं कार्यें अनंत असल्यामुळें तीं कधींही संपणार नाहींत. आणि त्या सर्वांचा उपभोग झाल्याशिवाय पुरुषाला मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं; कारण, भोग आणि मोक्ष हे दोन्ही प्राप्त होण्याकरिता प्रधानाची प्रवृत्ति होत असल्यामुळें भोग संपल्यानंतर पुरुषाला मोक्ष प्राप्त होणार. आतां, ' एखाद्या वस्तूचा उपभोग झाला कीं मोक्ष प्राप्त व्हावा याकरिता प्रधानाची प्रवृत्ति होते ' असें जर म्हणावें, तर ' सर्वच पुरुष एक एक वस्तूचा उपभोग घेऊन एकदम मुक्त होऊं लागतील ' हा दोष येतो. कारण, एक वस्तूचा उपभोग झाला कीं लागलीच प्रधानाची प्रवृत्ति बंद होणार.

८ ज्याप्रमाणें मनुष्याला एखादी क्रीडा करण्याविषयीं इच्छा उत्पन्न झाली असल्यास तो मनुष्य ती क्रीडा करण्याविषयीं प्रवृत्त होतो; आणि ती क्रीडा झाल्यानंतर ती त्याची इच्छा निवृत्त होते त्याप्रमाणें येथेंही प्रधानाला जग उत्पन्न करण्याची इच्छा उत्पन्न झाली असल्यामुळें प्रधानाची प्रवृत्ति होते; आणि जग उत्पन्न झाल्यानंतर ती प्रधानाची इच्छा निवृत्त होते. या अभिप्रायानें ' इच्छेची निवृत्ति हें प्रधानाच्या प्रवृत्तीचें प्रयोजन आहे ' असें येथें म्हटलें आहे.

९ ज्याप्रमाणें मृत्तिकेला स्वतःला इच्छा नसूनही कुंभाराच्या इच्छेनें त्या मृत्तिकेची घट उत्पन्न करण्याविषयीं प्रवृत्ति होते, त्याप्रमाणें येथेंही पुरुषाच्या इच्छेनें प्रधानाची प्रवृत्ति होईल अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१० कारण, इच्छा म्हणजे अंतःकरणाचा एक प्रकारचा मल आहे. आणि पुरुष तर मलरहित आहे. पदार्थाच्या अंगीं जी स्वाभाविक शक्ति असते तिचा प्रतिबंध करणाऱ्या वस्तूला ' मल ' म्हणतात. उदाहरणार्थ—आरशावर मल चढला म्हणजे आरशाच्या अंगीं जी प्रतिबिंब दाखविण्याची शक्ति असते तिचा प्रतिबंध होतो. तसेंच येथेंही सदसद्विचार करण्याची जी अंतःकरणाची स्वाभाविक शक्ति तिचा इच्छेमुळें प्रतिबंध होतो. कारण, लोभी मनुष्याला सदसद्विचार नसतो. म्हणून इच्छा हा एक प्रकारचा अंतःकरणाचा मलच आहे असें समजावें.

११ पाहण्याची शक्ति.

१२ जग उत्पन्न करण्याची शक्ति.

१३ जर प्रधानाला प्रवृत्ति नसेल तर वस्तूंचा अभावच असल्यामुळें पुरुष हा काय पाहणार तें सांगता येत नाहीं. म्हणून त्याची पाहण्याची शक्ति व्यर्थ होईल. तसेंच जर प्रधानाची जग उत्पन्न करण्याविषयीं प्रवृत्ति न होईल तर त्या प्रधानाच्या अंगीं असलेली जी जग उत्पन्न करण्याची शक्ति ती देखील व्यर्थ होईल.

पुरुषाश्मवदिति चेत्तथाऽपि ॥ ७ ॥

७ मनुष्य आणि पाषाण यांप्रमाणें (पुरुष प्रधानाला प्रवृत्त करील) असें जरी म्हणशील तरी (दोष येतोच). (१)

पुढील दृष्टांतांच्या जोरावर सांख्य पुन्हां शंका करतोः— ज्याप्रमाणें दृक्शक्तिसंपन्न[1] परंतु प्रवृत्तिशक्तिहीनें[2] असा एखादा पांगळा मनुष्य प्रवृत्तिशक्तिसंपन्न परंतु दृक्शक्तिहीन अशा दुसऱ्या आंधळ्या मनुष्याच्या खांद्यावर बसून त्याला प्रवृत्त करतो, किंवा ज्याप्रमाणें लोहचुंबक पाषाण स्वतः प्रवृत्त होत नसूनही लोखंडाला प्रवृत्त करतो, त्याप्रमाणें पुरुष प्रधानाला प्रवृत्त करील. या शंकेवर उत्तरः—असें जरी मानलेंस तरी दोषापासून तुझी सुटका नाहींच. प्रथमतः 'मानलेल्या गोष्टीचा त्याग' हा दोष प्राप्त होतो. कारण 'प्रधान स्वतंत्र रीतीनें प्रवृत्त होतें' असे तूं मानलें आहेस; आणि 'पुरुषाला प्रवर्तकत्व आहे' असें तूं मानलें नाहींस.[3] शिवाय उदासीन जो पुरुष तो प्रधानाला कसा प्रवृत्त करील ? कारण, पांगळा मनुष्य देखील वाणी वगैरे साधनांच्या योगानेंच आंधळ्या मनुष्याला प्रवृत्त करतो. अशा प्रकारची प्रवृत्त करण्याची क्रिया पुरुषाला नाहीं, कारण तो निष्क्रिय व निर्गुण आहे. लोहचुंबकमण्याप्रमाणें केवळ सानिध्यानेंही[4] तो प्रधानाला प्रवृत्त करूं शकणार नाहीं. कारण, (पुरुष आणि प्रधान यांचें) सानिध्य नित्य असल्यामुळें (प्रधानाची) प्रवृत्ति नित्य होऊं लागेल. शिवाय लोहचुंबकाचें लोखंडाशीं जें सांनिध्य आहे तें अनित्य आहे म्हणून त्याला सानिध्यनामक स्वतःचा व्यापार संभवतो.[5] शिवाय, त्याला 'परिमार्जन'[6] वगैरे गोष्टींची जरूर आहे.[7] म्हणून पांगळा मनुष्य आणि लोहचुंबक दगड यांचे जे तूं दृष्टांत दिले आहेस ते बरोबर नाहींत.

---

१ पाहण्याच्या शक्तीनें युक्त (डोळस).

२ ज्याला चालण्याची शक्ति नाहीं असा.

३ आणि येथे त्याच्या उलट 'पुरुष प्रधानाला प्रवृत्त करील' असें म्हणतोस. तेव्हा अर्थातच तूं पूर्वी स्वीकारलेली गोष्ट येथे सोडीत असल्यामुळें 'मानलेल्या गोष्टीचा त्याग' हा दोष तुझेवर येतो असें सिद्ध झालें.

४ जवळपणामुळें.

५ म्हणून तेथें 'सानिध्य असेल तर लोखंडाची प्रवृत्ति होते आणि सानिध्य नसेल तर लोखंडाची प्रवृत्ति होत नाहीं' असें म्हणता येतें.

६ मळ वगैरे दूर करून त्याला स्वच्छ करणें.

७ कारण मळकट लोहचुंबक असेल तर त्यापासून लोखंडाचें आकर्षण होत नाहीं.

तसेंच, प्रधान अचेतन असल्यामुळें व पुरुष उदासीन असल्यामुळें व या दोघांचा संबंध घडवून आणण्यास तिसरा कोणी नसल्यामुळें (पुरुष आणि प्रधान यांच्या मध्यें) संबंध असूं शकत नाहीं. आतां '(पुरुष आणि प्रधान यांना अनुक्रमें पाहण्याची आणि पाहून घेण्याची) योग्यता आहे म्हणून त्यांचा संबंध आहे' असें म्हणशील तर योग्यता नित्य असल्यामुळें पुरुषाला मोक्षप्राप्ति होणार नाहीं. पूर्वी[10] ज्याप्रमाणें प्रधानाला कोणत्याही तऱ्हेचें प्रयोजन संभवत नाहीं असें तीन पक्ष कल्पून सांगितलें, त्याप्रमाणें येथेंही[11] प्रधानाला कोणत्याही तऱ्हेचें प्रयोजन संभवत नाहीं असें तेच तीन पक्ष कल्पून सांगावें. आतां ब्रह्माविषयीं म्हणाल तर स्वतःच्या संबंधानें त्याला औदासीन्य आहे व मायेच्या संबंधानें त्याला प्रवर्तकत्वही आहे असा ब्रह्मामध्यें विशेष आहे. (७)

अङ्गित्वानुपपत्तेश्च ॥ ८ ॥

८ (गुण-) प्रधानभाव जुळत नाहीं म्हणूनही (प्रधानाला प्रवृत्ति नाहीं). (१)

आणखी ह्या कारणास्तवही प्रधानाला प्रवृत्ति असूं शकत नाहीं:— सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण जेव्हां परस्परांमधील गुणप्रधानभाव टाकून देऊन सारखेपणानें म्हणजे केवल आपल्या स्वरूपानें राहतात तेव्हां त्या अवस्थेला 'प्रधानावस्था' म्हणतात. त्या अवस्थेमध्यें ते गुण परस्परांची जरूर न बाळगतां रहात असल्यामुळें परस्परांशीं गुण-

---

८ आणि या संबंधामुळेंच प्रधानाची प्रवृत्ति होते.

९ कारण, योग्यता नित्य असल्यामुळें प्रधान व पुरुष यांचा संबंध नित्य असणार; आणि संबंध नित्य असल्यामुळें प्रधानाची प्रवृत्तीही नित्य होणार. तेव्हां अर्थातच संसारही नित्यच असल्यामुळें पुरुषाला मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं.

१० 'प्रधानाची स्वतंत्र रीतीनें प्रवृत्ति होते' या पक्षावर. (पृ. ११५ पं. १० पहा).

११ 'पुरुषामुळें प्रधानाची प्रवृत्ति होते' या पक्षावरही.

१२ तेव्हा आमच्या वेदान्त्याच्या मतीं भोग आणि मोक्ष या दोन्ही गोष्टी सिद्ध होतात. कारण अज्ञानावस्थेंत पुरुष हा प्रवर्तक आहे असें वाटत असल्यामुळें जगाचा भास होतो, आणि त्यामुळें मनुष्याला भोग प्राप्त होतात. आणि ज्ञानदशेमध्यें पुरुष हा उदासीन आहे असें वाटत असल्यामुळें जगाचा भास होत नाहीं, आणि त्यामुळें मनुष्याला भोग प्राप्त होत नाहींत, म्हणजे मनुष्य मुक्त होतो असें म्हणता येतें. तात्पर्य, सांख्यलोक आमच्याप्रमाणें 'जगाचा केवळ भास आहे' असें मानीत नसल्यामुळें त्यांच्या मतावर हा दोष येत आहे.

१ (सू. ८) एक गुण मुख्य (प्रधान) आणि इतर गुण त्याचे केवळ सहकारी (गुण) असा जो त्यामधील संबंध तो.

प्रधानभावानें राहूं शकत नाहींत. कारण, तसें केलें असतां आपलें स्वरूप नष्ट होईल अशी त्यांना भीति असते. तसेंच, त्या गुणांच्या साम्यावस्थेचा बिघाड करण्याला दुसरा कोणी बाह्य पदार्थही नाहीं. त्यामुळें त्या गुणांमध्यें वैषम्य उत्पन्न होऊन जीं महत् वगैरे कार्यें उत्पन्न व्हावयाचीं तीं उत्पन्न होणार नाहींत. (८)

अन्यथानुमितौ च ज्ञशक्तिवियोगात् ॥ ९ ॥

९ आणि निराळ्या रीतीनें अनुमान केलेंस तरी (प्रधानाला) ज्ञानशक्ति नसल्यामुळें (मागील दोष येतातच). (१)

आतां तूं असें म्हणशील कीं मी निराळ्या रीतीनें अनुमान करतों; तेणेंकरून वरील दोष माझेवर येणार नाहीं. (सत्त्व, रज, आणि तम) हे गुण परस्परांची जरूर बाळगीत नाहींत व ते कूटस्थ[1] आहेत असें मी मानीत नाहीं. कारण तसें मानण्याला मला कांहीं प्रमाण नाहीं. कार्यांना अनुसरून गुणांचा स्वभाव आहे असें मी मानतों. ते जशीं जशीं कार्यें उत्पन्न करतात तसा तसा त्यांचा स्वभाव आहे असें मी मानतों. ' गुणांचा स्वभाव अस्थिर आहे ' असें आमचें मत आहे. तेव्हां साम्यावस्थेमध्यें देखील ते ' वैषम्य प्राप्त होण्याला योग्य ' अशा रूपानेंच राहतात.

यावर आमचें उत्तरः— अशा रीतीनें अनुमान केलेंस तरी प्रधानाला ज्ञानशक्ति नसल्यामुळें ' रचना जुळत नाहीं ' वगैरे पूर्वीं सांगितलेले दोष कायम राहतातच. आतां ' प्रधानाला ज्ञानशक्ति देखील आहे ' असें अनुमान करशील तर मग तूं आमचा प्रतिस्पर्धीच होणार नाहींस[2]. कारण, ' या बहुविध जगाचें एक चेतन वस्तु उपादानकारण आहे ' असें तूं मानणें म्हणजे ' ब्रह्म जगाचें कारण आहे ' असें मानण्यासारखेंच होणार आहे. शिवाय वैषम्य प्राप्त होण्याला योग्य असे जरी गुण असले तरी साम्यावस्थेमध्यें त्यांना वैषम्य प्राप्त होण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळें त्यांना एक तर तें वैषम्य प्राप्त होणार नाहीं, किंवा जर त्यांना तें वैषम्य प्राप्त होईल तर तें सदैव प्राप्त होईल. कारण वैषम्य प्राप्त होण्याला जसें त्यांना कांहीं कारण नाहीं तसें वैषम्य सदैव प्राप्त न होण्यालाही त्यांना कांहीं कारण नाहींच म्हणून मागील सूत्रांत सांगितलेला दोषही येतोच. (९)

---

१ मूळच्या स्वरूपानें नेहमीं कायम राहणारे.

२ कारण, आमच्या ब्रह्मालाच तुझ्या मतीं फक्त ' प्रधान ' हें एक दुसरें नांव दिल्यासारखें होत आहे.

विप्रतिषेधाच्चासमञ्जसम् ॥ १० ॥

१० विरोध असल्यामुळेंही (सांख्यमत) असमंजस आहे. (१)

शिवाय, या सांख्यांनीं परस्पर-विरुद्ध अशा पुष्कळ गोष्टी मानल्या आहेत. उदा०— क्वचित् स्थळीं ' इंद्रियें सात[2] आहेत ' असें ते म्हणतात; क्वचित्स्थळीं ' अकरा[3] आहेत ' असें म्हणतात. तसेंच, कांहीं ठिकाणीं ' महतापासून पंचतन्मात्रा उत्पन्न होतात ' असें सांगतात; कांहीं ठिकाणीं ' अहंकारापासून उत्पन्न होतात ' असें सांगतात. कोठें कोठें ' तीन[4] अंतःकरणें आहेत ' असें वर्णन करतात; कोठें कोठे ' एकच[5] अंतःकरण आहे ' असें वर्णितात. आतां ' ईश्वर जगाचें कारण आहे ' असें सांगणाऱ्या श्रुतींशीं व त्या श्रुतींना अनुसरणाऱ्या स्मृतींशीं जो सांख्यमताचा विरोध[6] आहे तो प्रसिद्धच आहे. तेव्हां या कारणांकारितां देखील सांख्यमत असमंजस आहे.

येथें सांख्य एक शंका करतोः— वेदान्त्यांचें मतही असमंजसच आहे. कारण ' तप्य[7] ' आणि ' तापक[8] ' या दोन भिन्न जातीच्या वस्तू आहेत असें ते मानीत नाहींत. कारण ' एकच ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे व तेंच सर्व जगाचें कारण आहे ' असें ते मानतात; त्यामुळें त्याना ' तप्य आणि तापक हीं एकाच ब्रह्माचीं दोन निरनिराळीं रूपें आहेत, त्या दोन भिन्न जातीच्या वस्तू नाहींत ' असेंच मानलें पाहिजे. आतां ज्याअर्थी तप्य आणि तापक हीं दोन एकच आत्म्याचीं निरनिराळीं रूपें आहेत, त्याअर्थी त्या आत्म्याला त्या रूपांपासून कधींही दूर करतां येणार नाहीं.[9] उदा०— उष्णता आणि प्रकाश हे

---

१ अयोग्य.

२ वाणी, हात, पाय, पायु, उपस्थ हीं पाच कर्मेंद्रियें, मन, आणि त्वगिंद्रिय अशीं सात इंद्रियें जाणावीं. या पक्षीं श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिव्हा आणि घ्राण हीं पाच ज्ञानेंद्रियें न मानता सर्व शरीराला व्यापून असणारें त्वगिंद्रिय हें एकच ज्ञानेन्द्रिय मानलें आहे.

३ पाच ज्ञानेंद्रियें, पाच कर्मेंद्रियें, आणि मन मिळून अकरा इंद्रियें जाणावीं.

४ बुद्धि, अहंकार, आणि मन अशीं तीन अंतःकरणें होत.

५ बुद्धि हें एकच अंतःकरण होय.

६ कारण, सांख्य लोक ' जगाचें कारण ईश्वर आहे ' असें मानीत नाहींत. सूत्रांतील विप्रतिषेध या शब्दानें हाही विरोध घ्यावा असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

७ ज्या वस्तूला ताप होतो ती वस्तु ' तप्य ' होय; उदा०—जीवात्मा.

८ ज्या वस्तूपासून ताप होतो ती वस्तु ' तापक ' होय. उदा०—संसार.

९ कारण, ज्या वस्तूचें जें स्वरूप असतें ती वस्तु कायम आहे तोंपर्यंत त्या वस्तूची त्या स्वरूपापासून मुक्तता कधींही होत नाहीं असें लोकामध्यें प्रसिद्ध आहे.

दिव्याचे धर्म आहेत. जोंपर्यंत दिव्याचें अस्तित्व कायम आहे तोंपर्यंत त्या दिव्याला त्या धर्मांपासून कधींही दूर करतां येत नाहीं. तेव्हां तेंप दूर करण्याकरितां तत्त्वज्ञानाचा उपदेश करणारें जें शास्त्र तें निरर्थकच होईल. आतां, जो तुम्ही उदक, तरंग, लाटा, फेंस वगैरेंचा दृष्टांत[11] देत आहां 'त्याविषयीं देखील मी असें म्हणतों कीं एका उदकरूपी वस्तूचीं लाटा वगैरे रूपें नित्य आहेत, मात्र तीं कधीं कधीं प्रकट होतात व कधीं कधीं गुप्त होतात इतकेंच. तेव्हां दिव्याप्रमाणें त्या उदकरूपी वस्तूला देखील त्या लाटा वगैरे रूपांपासून दूर करतां येणार नाहीं.

शिवाय, तप्य आणि तापक हे भिन्न जातीचे पदार्थ आहेत हें लोकामध्यें प्रसिद्धच आहे.[12] तें असें:— अर्थ[13] आणि अर्थी[14] हे परस्परांपासून भिन्न पदार्थ आहेत असें दृष्टीस पडतें. जर अर्थ हा अर्थीहून भिन्न नसेल तर ज्या अर्थीला ज्या अर्थाबद्दल अर्थित्व[15] आहे तो अर्थ त्या अर्थीला नित्यसिद्ध[16] असल्यामुळें त्या अर्थीला त्या अर्थाबद्दल अर्थित्व असूं शकणार नाहीं. उदा:०—– प्रकाशरूपी दिव्याला प्रकाशनामक अर्थ नित्यसिद्ध असल्यामुळें त्या दिव्याला त्या अर्थाबद्दल अर्थित्व असत नाहीं.[17] कारण, अर्थ प्राप्त झाला नसेल तरच अर्थीला त्या अर्थाबद्दल अर्थित्व असतें. त्याप्रमाणेंच (अर्थ आणि अर्थी हे परस्परांपासून भिन्न नसले तर) अर्थाला देखील अर्थत्व[18] असूं शकणार नाहीं; आणि जर त्या अर्थाला अर्थत्व असेल तर तें अर्थत्व स्वतःबद्दलच असेल. पण अशी[19] गोष्ट व्यवहारा-

---

१० संसारापासून होणारा ताप.

११ ज्याप्रमाणें 'तरग' वगैरे जरी उदकाचींच रूपें आहेत, तरी उदक कायम राहून फक्त त्या रूपाचा नाश झालेला दृष्टीस पडतो, त्याप्रमाणें आत्मा कायम असूनही तप्य आणि तापक ह्या त्याच्या फक्त रूपाचा शास्त्रोपदेशाच्या योगानें नाश होण्यास कांहीं हरकत नाहीं असा दृष्टान्त जाणावा.

१२ तेव्हां 'तप्य आणि तापक हीं एकाच आत्म्याचीं दोन रूपें आहेत' हें वेदान्त्याचें मत लोकप्रसिद्धीच्या उलट असल्यामुळें बरोबर नाहीं असें सिद्ध होतें.

१३ इष्ट वस्तु.

१४ इष्ट वस्तूची इच्छा करणारा.

१५ इच्छा (आवड).

१६ निरंतर प्राप्त झालेला.

१७ म्हणजे दिवा 'आपल्याला प्रकाश प्राप्त व्हावा' अशी इच्छा कधींही करीत नाहीं.

१८ 'दुसऱ्यानें आपली इच्छा करणें' हा धर्म.

१९ 'आपणाविषयींच आपल्याला इच्छा होणें' ही गोष्ट. आता लोकामध्ये 'आपल्याइतकें दुसरें कांहीं प्रिय नाहीं, ज्याला त्याला आपल्याविषयीं अधिक प्रीति असते' असें जें म्हणतात, तेथें 'ज्याला त्याला' म्ह० सर्व जीवात्म्यांना आणि 'आपल्याविषयीं' म्ह० आपल्या शरीराविषयीं असें समजावें. तात्पर्य, प्रिय वस्तु, आणि तिच्यावर प्रीति करणारा हे एकच आहेत असा कोठेंही अनुभव येत नाहीं.

मध्यें दृष्टीस पडत नाहीं. शिवाय, अर्थ आणि अर्थी हे संबंधी शब्द आहेत. आणि दोन संबंधी वस्तूंमध्येंच संबंध असूं शकतो; एकाच वस्तूमध्यें तो असूं शकत नाहीं. तेव्हां यावरून 'अर्थ आणि अर्थी हे पदार्थ परस्परांपासून भिन्न आहेत' असें सिद्ध होतें. त्याप्रमाणें [22]अनर्थ आणि [23]अनर्थी हे पदार्थही परस्परांपासून भिन्न आहेत. अर्थीला जें [24]अनुकूळ असतें त्याला 'अर्थ' असें म्हणतात, व जें [25]प्रतिकूल असतें त्याला 'अनर्थ' असें म्हणतात. या दोन्ही वस्तूंशीं एकच मनुष्य क्रमाक्रमानें संबद्ध होतो. आतां, जगामध्यें अर्थ थोडे असल्यामुळें व अनर्थ फार [26]असल्यामुळें अर्थ आणि अनर्थ हे दोन्ही-ही [27]अनर्थच आहेत; म्हणून या दोहोंनाही लोक 'तापक' असें म्हणतात; व या (अर्थ आणि अनर्थरूपी) दोघांशीं जो क्रमाक्रमानें संबद्ध होतो त्या मनुष्याला 'तप्य' असें म्हणतात. आतां हे तप्य आणि तापक जर (तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें) एक होतील तर मोक्ष असंभवनीय होईल. परंतु 'तप्य आणि तापक हे भिन्न जातीचे पदार्थ आहेत' असें मानलें म्हणजे त्या दोघांच्या संयोगाचें जें (मिथ्याज्ञानरूपी) कारण, त्याचा नाश केल्यानें [28]कदाचित् मोक्ष संभवनीय होईल.

---

२० यावरून 'अर्थ आणि अर्थी हे परस्परांपासून भिन्न आहेत' असें सिद्ध होतें.

२१ मालक असेल तरच त्या मालकाच्या संबंधानें चाकराला चाकर म्हणतां येतें, आणि चाकर असेल तरच त्या चाकराच्या संबंधानें मालकाला मालक असें म्हणतां येतें; म्हणून चाकर आणि मालक हे दोन संबंधी शब्द होत. त्याप्रमाणेंच बाप, लेक वगैरे, हे संबंधी शब्द होत. तसेंच येथें अर्थाच्या संबंधानेंच अर्थीला 'अर्थी' असें म्हणतां येतें, आणि अर्थीच्या संबंधानेंच अर्थाला 'अर्थ' असें म्हणता येतें. म्हणून अर्थ आणि अर्थी हे संबंधी शब्द आहेत असें समजावें.

२२ अनिष्ट वस्तु.

२३ अनिष्ट वस्तू ज्याला प्राप्त होते तो.

२४ हवेसें.

२५ नकोसें.

२६ जगामध्यें स्त्री, पुत्र, द्रव्य वगैरे प्रिय वस्तू थोड्या आहेत; आणि कंटक, रोग, अवर्षण, चोर वगैरे दुष्ट मनुष्यें, इत्यादि अप्रिय वस्तू फार आहेत हें प्रसिद्धच आहे.

२७ एखादा चांगला मनुष्य चोरांच्या मध्यें बसला असतां तेथें ते चोर पुष्कळ असल्यामुळें त्या चांगल्या मनुष्याची गणना चोरांमध्येंच केली जाते. तसेंच, येथें अनर्थ पुष्कळ असल्यामुळें अर्थांचीही गणना अनर्थांमध्येंच होत आहे. शिवाय, प्रिय वस्तु सुद्धां एखादे वेळीं अप्रिय होते. उदा०:— उन्हाळ्यामध्यें जरी चंदन प्रिय आहे तरी तोच हिवाळ्यामध्यें अप्रिय होतो; म्हणूनही त्या प्रिय वस्तूची गणना अनर्थांमध्यें होते. शिवाय, प्रिय वस्तु मिळविण्याला कष्ट पडतात, ती मिळाल्यानंतर तिचें रक्षण करण्यांतही कष्टच आहेत व पुढें तिचा नाशही कष्टप्रदच आहे; इत्यादि अनुभवांवरून सर्व प्रिय वस्तू अनर्थच आहेत असें समजावें.

२८ संसारापासून जो ताप होतो तो वास्तविक मनाला होतो, व तें मन आत्म्यापेक्षां निराळें आहे. परंतु भ्रांतीनें आपण आणि आपलें मन या दोहोंमधील भेद न समजल्यामुळें त्याच मिथ्या

या शंकेवर आमचें उत्तरः— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण जगामध्यें ब्रह्मरूप एकच वस्तु असल्यामुळें तप्यतापकभाव असूं शकत नाहीं[29]. जर तप्य आणि तापक हे एक असूनही त्यांच्यामध्यें विषयविषयिभाव[30] असता, तर हा तुझा दोष आमचेवर आला असता. पण खरोखर रीतीनें त्यांच्यामध्यें हा विषयविषयिभाव नाहीं. कारण, (ब्रह्मरूप) एकच वस्तु जगामध्यें आहे. जरी अग्नीला उष्णता, प्रकाश वगैरे भिन्न भिन्न धर्म आहेत, व जरी तो अग्नि परिणाम पावतो[31], तरी तो आपल्या स्वतःला जाळीत नाहीं; कारण, तो एक आहे. मग कूटस्थ[32] आणि एक अशा ब्रह्माचे ठिकाणीं विषयविषयिभाव असूं शकत नाहीं हें काय सांगावें !

शंकाः— मग हा तप्यतापकभाव आहे तरी कोठें? उत्तरः— तुला दिसत नाहीं काय ? उदाहरणार्थः—('तापविणें' या क्रियेचें) कर्म जें जिवंत शरीर तें 'तप्य' होय व सूर्य हा 'तापक' होय. शंकाः— तप्ति[33] म्हणजे एक प्रकारचें दुःख होय; तें चेतनालाच संभवतें, अचेतन शरीराला संभवत नाहीं. जर तप्ति हा देहाचाच धर्म असेल तर देहाचा नाश झाल्याबरोबर तिचा आपोआपच नाश होईल; मग तिच्या नाशाकरितां साधन शोधण्याची जरूर असणार नाहीं. उत्तरः— केवळ[34] चेतनाला देखील

ज्ञानाच्या योगानें संसारापासून होणारा ताप आपणालाच होतो असें आत्मा मानतो. तेव्हा वास्तविक रीतीनें आत्मा हा नेहमीं मुक्तच आहे. परंतु आपणाहून मन भिन्न आहे असें त्यानें न मानल्यामुळे 'आपण मुक्त आहों' हें त्याला समजत नाहीं. तात्पर्य— आपण व आपलें मन यामधील भेद समजल्याने 'मोक्ष नवीन प्राप्त होतो' असें जरी खऱ्या रीतीनें म्हणता येत नाहीं तरी गौण रीतीनें 'अमुक मुक्त झाला' अशी म्हणण्याची लोकामध्ये वहिवाट आहे. या अभिप्रायानेंच येथें 'कदाचित्' असा शब्द घातला आहे.

२९ एक वस्तु तप्य आणि दुसरी वस्तु तापक असा संबंधच मुळीं जगामध्यें कोठेही नाहीं. तेव्हा हा संबंध गृहीत धरूनच पूर्वपक्ष्यानें जी शंका आणिली आहे ती बरोबर नाहीं असें अर्थातच सिद्ध होतें.

३० तप्य हा तापाचा विषय होय आणि तापक हा विषयी होय. या दोघामधील जो संबंध त्याला 'विषयविषयिभाव' म्हणतात.

३१ यावरून 'अग्नीला जाळून घेण्याची योग्यता आहे' असे सूचित होतें.

३२ जिला कोणताही विकार होत नाहीं अशी म्हणजे आहे त्या स्थितींत नेहमीं कायम राहणारी अशी जी वस्तु तिला 'कूटस्थ' म्हणतात. 'ब्रह्म हें कूटस्थ असल्यामुळे त्याला ताप संभवत नाहीं' असे यावरून सिद्ध होतें.

३३ ताप

३४ आत्म्याला खऱ्या रीतीनें जरी ताप संभवत नाहीं, तरी गौण रीतीनें संभवतो असें ह्या शंकेचें उत्तर पूर्वी सांगितल्यासारखेंच आहे. आतां खऱ्या रीतीनें ताप संभवणार नाहीं असाच जर

देह नसतांना तप्ति हा धर्म आहे असें दृष्टीस पडत नाहीं. 'तप्ति हा विकार केवळ चेतनाला आहे' ही गोष्ट तुला देखील इष्ट नाहीं. 'देह आणि चेतन यांचें मिश्रण[35] आहे' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, तसें म्हटलें असतां आत्म्याला अशुद्धि वगैरे दोष प्राप्त होतील. बरें, तप्ति हा धर्म तप्तीचाच आहे असेंही तूं मानीत नाहीस[36]. तेव्हां तुझ्या मतीं देखील तप्यतापकभाव (जगामध्यें) कसा असूं शकेल? 'सत्त्वगुण तप्य होय[37] व रजोगुण तापक होय' असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, चेतन (आत्म्या-)चें आणि त्या दोन गुणांचें मिश्रण होऊं शकत[38] नाहीं. 'सत्त्वाच्या अनुरोधानें चेतन आत्म्याला देखील जणूं काय ताप होतो[39]' असें म्हणशील तर त्यावर आमचें उत्तरः—'जणूं काय' या शब्दाच्या प्रयोगावरून असें सिद्ध होतें कीं परमार्थतः आत्म्याला ताप होत नाहींच. जर आत्म्याला परमार्थतः ताप होत नसेल तर मग 'जणूं काय' हे शब्द वापरण्यांत कांहींही दोष नाहीं. 'डुण्डुभ हा जणूं काय सर्प आहे' असें म्हणण्यानें तो विषारी होत नाहीं; किंवा 'सर्प हा जणूं काय डुण्डुभ आहे' असें म्हणण्यानें त्याचें विष नाहींसें होत नाहीं[40]. तेव्हां यावरून 'हा तप्यतापकभाव अविवेकामुळें उत्पन्न झाला आहे, पारमार्थिक नव्हे' असें तुला कबूल केलें पाहिजे; आणि असें तूं कबूल केलें असतां आमचेंही कांहीं वाकडें होत नाहीं.

बरें, आत्म्याला परमार्थतःच ताप होतो[41] असें मानशील तर तुलाच मोक्ष अधिक असंभवनीय होईल. कारण (प्रधानरूपी) तापक नित्य आहे असें तूं मानतोस.

पूर्वपक्ष्याचाही शंका करण्यांत अभिप्राय असेल तर अगोदर पूर्वपक्ष्यानें आपल्या मतीं 'खऱ्या रीतीनें ताप संभवतो' ही गोष्ट सिद्ध केली पाहिजे, पण ती त्याला सिद्ध करता येत नाहीं; ह्या अभिप्रायानें हें उत्तर दिलें आहे.

३५. 'परस्पराचे अवयव परस्पराच्या अवयवामध्यें प्रविष्ट होणें' याला 'मिश्रण' म्हणतात. देह आणि आत्मा यांचें अशा प्रकारचें मिश्रण जर असतें तर मात्र देहाच्या संबंधानें आत्म्याला ताप होतो असें म्हणता आलें असतें.

३६ कारण, आपणच आपला धर्म आहे असें कधींही म्हणता येत नाहीं.

३७ जरी सत्त्वगुण हा अचेतन असल्यामुळें त्याला ताप संभवत नाहीं, व म्हणून तो तप्य होत नाहीं, तरी त्या सत्त्वगुणाच्या संबंधानें सत्त्वगुणी पुरुष तप्य होतो असा अभिप्राय आहे.

३८ पुरुष निरवयव असल्यामुळें त्याचें सत्त्वगुणाशीं मिश्रण होत नाहीं.

३९ पुरुषाला वास्तविक रीतीनें ताप होतच नाहीं. परंतु 'ताप होतो' अशी केवळ त्याला भ्रान्ति होते.

४० दुतोंडें, याला विष नसतें हें प्रसिद्ध आहे.

४१ त्रिगुणात्मक प्रधानाच्या योगानें आत्म्याला खऱ्या रीतीनेंच ताप होतो.

वरें; आतां असें म्हणशील कीं तप्य[42]शक्ति आणि तापक[43]शक्ति या जरी नित्य आहेत, तरी तप्ति[44] ही कारण[45]सहवर्तमान जो संयोग त्यावर अवलंबून असल्यामुळें त्या संयोगाचें कारण जें अ[46]दर्शन त्याची निवृत्ति झाली असतां त्या संयोगाचा पूर्ण नाश होतो; व त्यामुळें आत्म्याला पूर्ण मोक्ष प्राप्त होऊं शकतो; तर तें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, तमोगुणरूपी जें अदर्शन तें नित्य आहे असें तूं मानतोस. शिवाय[47], गुणांचे उद्भव[48] आणि अभिभव[49] हे अनियमित असल्या[50]मुळें संयोगाच्या कारणां[51]चा नाशही अनियमितच आहे, म्हणून वियोग[52] देखील अनियमितच आहे. तेव्हां ' मोक्षाची अप्राप्ति ' हा दोष सांख्या-लाच अपरिहार्य आहे. परंतु वेदान्ती ' आत्मा एक आहे ' असें मानीत असल्यामुळें च एक वस्तु विषयविषयिभावाप्रत प्राप्त होत नसल्यामुळें आणि (जगांत) जीं अनेक तऱ्हेचीं कार्यें आहेत त्यांचा वाणीपासूनच आरंभ होतो[53] असें श्रुतींत सांगितलें असल्यामुळें ' आत्म्याला मोक्ष संभवनीय नाहीं ' अशी त्या-(वेदान्त्या-) ला स्वप्नांतही शंका येत नाहीं. आतां, व्यावहारिक दृष्टीनें पाहतां हा तप्यतापकभाव जसा व्यवहारामध्यें दृष्टीस पडतो तसा तो आहे असें आम्ही मानतोंच. तेव्हां त्याबद्दल शंका करण्याचेंही कांहीं कारण नाहीं, किंवा त्या शंकेचें निराकरण करण्याचेंही कांहीं कारण नाहीं. (१०)

---

४२ आपल्याला ताप होण्याची पुरुषाच्या अंगची शक्ति.

४३ आत्म्याला ताप देण्याची प्रधानाच्या अंगची शक्ति.

४४ ताप.

४५ अज्ञान म्ह० पुरुषापेक्षां प्रधान भिन्न आहे हें ज्ञान नसणें, हेंच पुरुष आणि प्रधान यांच्या संयोगाचें कारण होय. या संयोगामुळेंच पुरुषाला ताप होतो.

४६ पुरुष आणि प्रधान या दोहोंमधील भेदाचें अज्ञान. या अज्ञानालाच 'तमोगुण' म्हणतात.

४७ तमोगुणरूपी अज्ञान जरी नित्य आहे तरी त्या अज्ञानाचा पुरुषाशीं वियोग झाला म्हणजे मोक्ष प्राप्त होण्यास हरकत नाहीं अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

४८ प्रकट होणें.

४९ गुप्त होणें.

५० कारण, ' गुणांचे स्वभाव चंचल आहेत ' असें सांख्यांनींच मानलें आहे. तेव्हां एखादे वेळीं जरी तमोगुण गुप्त झाला तरी कांहीं वेळानें तो प्रकट होणारच; आणि तो प्रकट झाला म्हणजे त्या तमोगुणरूपी अज्ञानाचा पुरुषाशीं वियोग होणार नाहीं.

५१ प्रधान आणि पुरुष यांच्या संयोगाचें कारण जें अज्ञान त्याचा.

५२ प्रधानाचा पुरुषाशीं वियोग.

५३ म्ह० घट, पट वगैरे नांवें फक्त वाणीनें उच्चारावयाचीं इतकेंच काय तें; परंतु घट, पट वगैरे वस्तू जगामध्यें वास्तविक रीतीनें अस्तित्वांत नाहींत; त्या सर्वांचें कारण जें ब्रह्म तेंच काय तें एकटें अस्तित्वांत आहे.

[आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें अकरावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू. ११) वैशेषिक लोकांनीं वेदान्त–मतावर जो आक्षेप आणिला आहे त्याचें खंडन कर्तव्य आहे. तो आक्षेप असाः—ब्रह्म हें जगाचें कारण नव्हे. जर तें कारण असतें तर त्या ब्रह्माच्या चैतन्यासारखें जगामध्यें चैतन्य दृष्टीस पडलें असतें. परंतु ज्याअर्थी घट, पट वगैरे वस्तूंच्या ठिकाणीं चैतन्य दृष्टीस पडत नाहीं, त्याअर्थी ' ब्रह्म हें त्याचें कारण नव्हे ' असेंच मानलें पाहिजे. या आक्षेपावर वेदान्त्यांचें उत्तरः—ज्या अर्थी तुमच्या (वैशेषिकांच्या) मतीं परमाणूं-पासून उत्पन्न होणाऱ्या द्व्यणुकावर परमाणूंच्या सारखें अत्यंत सूक्ष्म परिमाण असत नाहीं, तसेंच द्व्यणुकांपासून उत्पन्न होणाऱ्या त्र्यणुकावर द्व्यणुकांच्या परिमाणासारखें अणुपरिमाण असत नाहीं, त्या अर्थी ' कारणाच्या गुणासारखे कार्यामध्यें गुण असतातच ' हा नियम तुम्हालाही सार्वत्रिक मानतां येत नाहीं. आतां ' द्व्यणुकावरील परिमाण हें त्र्यणुकांवर आपल्यासारखें अणुपरिमाण उत्पन्न करीत नाहीं याचें कारण त्या त्र्यणुकावर अणुपरिमाणाच्या विरुद्ध असें महत् परिमाण आहे ' असें जर म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, त्र्यणुकावर तें विरुद्ध परिमाण उत्पन्न होण्या-पूर्वींच द्व्यणुकावरील अणुपरिमाण हें आपल्यासारखें परिमाण उत्पन्न करील. आतां ' त्र्यणुकावर जें अणुपरिमाणाच्या विरुद्ध असें महत् परिमाण आहे तें त्या द्व्यणुकावरील अणुपरिमाणानेंच उत्पन्न केलें असल्यामुळें व तें उत्पन्न करण्यांतच तें अणुपरिमाण गुंतलें असल्यामुळें त्या अणुपरिमाणाला आपल्यासारखें परिमाण त्र्यणुकावर उत्पन्न करतां आलें नाहीं ' असेंही तुला म्हणतां येत नाहीं. कारण ' त्र्यणुकावरचें महत् परिमाण हें द्व्यणुकांवरच्या बहुत्व–संख्येमुळें उत्पन्न होतें ' असें तुमच्याच सूत्रकारानें सांगितलें आहे. आतां ' त्र्यणुकावर परिमाण उत्पन्न करण्याकरतां द्व्यणुकावरील बहुत्व-संख्याच पुढें होते, व द्व्यणुकावरील अणुपरिमाण मागें राहतें ' असेंही म्हणण्याला कांहीं आधार नाहीं. शिवाय, ' कारणासारखेंच कार्य उत्पन्न होतें ' ह्या नियमाला इतर ठिकाणींही व्यभिचार दृष्टीस पडतो. तो असाः— तंतूंचा संयोग हें पटाचें कारण आहे. परंतु तंतूंचा संयोग हा जसा गुण आहे तसा पट हा गुण होत नाहीं. एकंदरींत ' ब्रह्म हे चेतन असूनही त्यापासून अचेतन जग उत्पन्न होण्याला कांहींच हरकत दिसत नाहीं ' असें सिद्ध झालें.]

येथपर्यंत प्रधानकारणवादाचें निराकरण केलें. आतां परमाणुकारणवादाचें निराकरण करणें आहे. प्रथमतः अणुवादी[1] ब्रह्मवाद्यावर जो दोष आणीत आहे त्याचा परिहार केला पाहिजे. वैशेषिकांचा सिद्धान्त येणेंप्रमाणें:—कारणद्रव्यामध्यें जे गुण आहेत ते कार्यद्रव्यामध्यें त्याच जातीचे दुसरे गुण उत्पन्न करतात (असें अनुमान निघतें). कारण, शुक्लतंतूपासून शुक्लपट उत्पन्न झालेला दृष्टीस पडतो[2]. पण याच्या उलट गोष्ट[3]

१ ' परमाणूंपासून जगाची उत्पत्ति होते ' असें मानणारा वैशेषिक. वैशेषिकांच्या मताच्या माहितीबद्दल अ. २ पा. १ सू. १८, टीप १ पहा.

२ तेव्हां ' तंतू ' ह्या कारणांचा गुण जो पांढरा रंग ' त्यानें ' पट ' ह्या कार्यामध्यें आपल्या-सारखा ' पांढरा रंग ' हा गुण उत्पन्न केला असें अर्थातच सिद्ध होतें. ह्यालाच लोकामध्यें ' तंतुपट-न्याय ' म्हणतात.

३ तंतू पांढरे असतांना त्यांपासून तांबडा पट उत्पन्न होतो अशी गोष्ट.

दृष्टीस पडत नाहीं. तेव्हां यावरून चेतन ब्रह्म जर जगाचें कारण आहे असें मानलें तर जगरूपी कार्यामध्यें देखील चैतन्य उत्पन्न झालें पाहिजे. परंतु तसें दृष्टीस पडत नाहीं. म्हणून चेतन ब्रह्म जगाचें कारण होऊं शकत नाहीं हा वैशेषिकांचा सिद्धांत चुकीचा आहे असें त्यांचेंच मत घेऊन सूत्रकार दाखवतात:—

महद्दीर्घवद्वा ह्रस्वपरिमण्डलाभ्याम् ॥ ११ ॥

११ ज्याप्रमाणें ऱ्हस्व आणि परिमंडल यांपासून महत् आणि दीर्घ उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणें (ब्रह्मापासून जग उत्पन्न होईल). (२)

वैशेषिकांचें मत येणेंप्रमाणें:—पारिमांडल्य नामक परिमाणानें युक्त व योग्यतेनुरूप रूप वगैरे गुणांनीं संपन्न असे जे परमाणू ते कांहीं कालपर्यंत कोणतेंच कार्य उत्पन्न न करतां राहतात. नंतर ते अदृष्ट वगैरेंनां पुढें करून व संयोगाचें साहाय्य घेऊन द्व्यणुक

४ म्हणजे मृत्तिका, घोडा वगैरे वस्तूंना ज्ञान झालें पाहिजे.

५ अऱ्हंद. हें द्व्यणुकाचें एक परिमाण आहे.

६ अत्यंत सूक्ष्म. हें परमाणूंचें परिमाण आहे.

७ ऱ्हंद. हें त्र्यणुकाचें एक परिमाण आहे.

८ अत्यंत सूक्ष्म परिमाणाला ' पारिमाडल्य ' असें म्हणतात.

९ पृथिवीच्या परमाणूंना रूप, रस, गंध आणि स्पर्श असे चार गुण आहेत. जलाच्या परमाणूंना रूप, रस आणि स्पर्श असे तीन गुण आहेत. तेजाच्या परमाणूंना रूप आणि स्पर्श असे दोन गुण आहेत; आणि वायूच्या परमाणूंना स्पर्श हा एक गुण आहे. इतर गुण असण्याची त्यांना योग्यता नाहीं.

१० जाळींतून उन्हाचा कवडासा पडला असतां त्यामध्यें जे हालत असलेले बारीक बारीक कण दृष्टीस पडतात त्यांना ' त्र्यणुक ' असें नांव आहे; आणि त्यांचा जो सहावा भाग त्याला ' परमाणु ' असें म्हणतात. हे परमाणु पृथिवी, जल, तेज, आणि वायु ह्या चार पदार्थांनाच आहेत असें त्यांचें मत आहे.

११ जीवानें केलेले धर्म आणि अधर्म.

१२ ' वगैरे ' शब्दानें ईश्वराची इच्छा घ्यावी.

१३ परमाणूंपासून ' द्व्यणुक ' वगैरे कार्यें उत्पन्न होण्याला धर्म व अधर्म यांची जरूर लागते. ती अशी:—द्व्यणुक वगैरे वस्तू जीवाच्या सुखदुःखाकरितां उत्पन्न होतात. आणि तीं जीवाचीं सुखदुःखें तर त्यांनीं पूर्वी केलेल्या धर्माधर्मांवर अवलंबून आहेत. तेव्हां, अर्थातच धर्म व अधर्म नसतील तर सुखदुःखें होणार नाहींत; आणि सुखदुःखें होणार नाहींत म्हणून ' द्व्यणुक ' वगैरे वस्तूंचीही उत्पत्ति होणार नाहीं. या अभिप्रायानेंच ' अदृष्ट वगैरेंना पुढें करून ' असें येथें म्हटलें आहे. अदृष्ट हें सर्व वस्तूंचें निमित्तकारण आहे असें जे वैशेषिक व नैयायिक मानतात त्यांचाही अभिप्राय हाच होय.

१४ ज्याप्रमाणें दोन कपालांचा संयोग झाला म्हणजे घट उत्पन्न होतो, त्याप्रमाणें दोन परमाणूंचा संयोग झाला म्हणजे एक द्व्यणुक उत्पन्न होतें. तेव्हां ' द्व्यणुक ' वगैरेंच्या उत्पत्तीला संयोगाचें साहाय्य लागतें. संयोग हा द्व्यणुकाच्या उत्पत्तीचें असमवायिकारण होय.

वगैरेंच्या क्रमानें सर्व कार्यसमुदायाला उत्पन्न करतात. तसेंच, कारणामध्यें असलेले गुण कार्यांमध्यें (आपल्यासारखे) दुसरे गुण उत्पन्न करतात. जेव्हां दोन परमाणू द्व्यणुकाला उत्पन्न करतात तेव्हां परमाणूंमध्यें असलेले शुक्लरूप वगैरे विशेष प्रकारचे गुण द्व्यणुकामध्यें दुसरे शुक्लरूप वगैरे गुण उत्पन्न करतात. परंतु पारिमांडल्य नामक जो परमाणूचा एक विशेष प्रकारचा गुण. तो द्व्यणुकामध्यें दुसरें पारिमांडल्य उत्पन्न करीत नाहीं. कारण, 'द्व्यणुकाचा दुसऱ्या परिमाणाशीं संबंध आहे' असें ते मानतात. 'अणुत्व आणि ह्रस्वत्व हीं द्व्यणुकाचीं परिमाणें आहेत' असें ते वर्णन करतात. तसेंच दोन[19] द्व्यणुकें जेव्हां चतुरणुकाला उत्पन्न करतात, तेव्हांही द्व्यणुकाचे जे शुक्लरूप वगैरे गुण ते चतुरणुकामध्यें पूर्वीप्रमाणेंच दुसरे शुक्ल वगैरे गुण उत्पन्न करतात. परंतु अणुत्व आणि ह्रस्वत्व हीं जरी द्व्यणुकाचीं परिमाणें आहेत तरी तीं चतुरणुकामध्यें दुसरीं अणुत्व आणि ह्रस्वत्व परिमाणें उत्पन्न करीत नाहींत. कारण 'चतुरणुकाचा महत्व आणि दीर्घत्व या परिमाणांशीं संबंध आहे' असें ते मानतात. तसेंच, जेव्हां पुष्कळ परमाणू किंवा पुष्कळ द्व्यणुकें किंवा एक परमाणु आणि एक द्व्यणुक कार्य उत्पन्न करतात तेव्हां देखील ही पूर्वींचीच रीति दृष्टीस पडते.

---

१५ द्व्यणुकाचा संयोग होऊन त्र्यणुक उत्पन्न होतें. त्र्यणुकाचा संयोग होऊन चतुरणुक उत्पन्न होतें अशा क्रमानें.

१६ द्व्यणुक जरी सूक्ष्म आहे तरी परमाणूच्या सारखा त्याला अत्यंत सूक्ष्मपणा नाहीं. तेव्हा 'अत्यंत सूक्ष्मपणाहून भिन्न जो सामान्य सूक्ष्मपणा त्याच्याशीं' असा 'दुसऱ्या परिमाणाशीं' याचा अर्थ समजावा.

१७ सूक्ष्मपणा.

१८ अरुंदपणा.

१९ या 'दोन' शब्दापुढें दुसरा 'दोन' शब्द अध्याहृत आहे असें समजावें. तेव्हा 'दोन दोन' म्हणजे 'चार' असा अर्थ होतो. चार द्व्यणुकापासून चतुरणुक उत्पन्न होतें, दोन द्व्यणुकांपासून होत नाहीं असें मानलें पाहिजे. कारण, चतुरणुकाला जें 'महत्' परिमाण आहे तें कारणाच्या बहुत्वापासून उत्पन्न होतें, कारणाच्या द्वित्वापासून उत्पन्न होत नाहीं असें कणादाचें मत आहे. पुढील टीप २८ पहा.

२० दोन परमाणूंपासून द्व्यणुक, तीन द्व्यणुकापासून त्र्यणुक, चार त्र्यणुकापासून चतुरणुक अशा क्रमानें सृष्टि उत्पन्न होते असें वैशेषिक मानतात. पण अशाच क्रमानें सृष्टि उत्पन्न होते असें मानण्याला कांहीं प्रमाण नाहीं. तीन किंवा तिहींहून अधिक परमाणूंपासून सुद्धां एखादें कार्य उत्पन्न होईल. तसेंच दोन किंवा चार द्व्यणुकापासून सुद्धा एखादें कार्य उत्पन्न होईल. तसेंच एक परमाणु आणि एक द्व्यणुक यापासून सुद्धा एखादें कार्य उत्पन्न होईल.

२१ कारणाच्या परिमाणापेक्षां कांहीं तरी मोठें परिमाण कार्यांमध्यें उत्पन्न झालेलें दृष्टीस पडतें.

तेव्हां ज्याप्रमाणें परमाणु हा परिमंडल असूनही त्यापासून अणु[22] आणि ऱ्हस्व असें द्व्यणुक उत्पन्न होतें आणि महत् आणि दीर्घ अशीं त्र्यणुक[23] वगैरे उत्पन्न होतात, परंतु परिमंडलें असें कांहीं उत्पन्न होत नाहीं, किंवा ज्याप्रमाणें द्व्यणुक हें अणु आणि ऱ्हस्व असूनही त्यापासून महत् आणि दीर्घ त्र्यणुक उत्पन्न होतें, परंतु अणु असें कांहीं उत्पन्न होत नाहीं, किंवा ऱ्हस्व असेंही कांहीं उत्पन्न होत नाहीं, त्याप्रमाणेंच ब्रह्म हें चेतन असूनही त्या ब्रह्मापासून अचेतन जग उत्पन्न होईल असें जर आम्हीं मानलें तर त्यांत तुझें काय वांकडें झालें ?

आतां असें म्हणशील कीं द्व्यणुक वगैरे कार्यद्रव्यें हीं (कारणद्रव्यांच्या परिमाणांना) विरोधी अशा दुसऱ्या परिमाणांनीं व्याप्त आहेत, म्हणून कारणद्रव्यांचीं जीं पारिमांडल्य वगैरे परिमाणें तीं कार्यद्रव्यांमध्यें दुसरीं पारिमांडल्य वगैरे परिमाणें उत्पन्न करीत नाहींत; परंतु जग हें चैतन्याला विरोधी अशा दुसऱ्या गुणानें व्याप्त नाहीं कीं ज्याच्या योगानें कारणाचें चैतन्य कार्यामध्यें (आपल्यासारखें) दुसरें चैतन्य उत्पन्न करणार नाहीं; अचैतन्य[25] हा कांहीं चैतन्याला विरोधी असा गुण नाहीं, तर चैतन्याचा केवळ अभाव[26] होय; तेव्हां चैतन्य हा गुण पारिमांडल्य वगैरे गुणांप्रमाणें नसल्यामुळें तो कार्यामध्यें (आपल्यासारखें) दुसरें चैतन्य उत्पन्न करीलच; तर—

त्यावर आमचें उत्तरः—असें तूं म्हणूं नको. कारण ज्याप्रमाणें पारिमांडल्य वगैरे गुण कारणांमध्यें राहत असूनही ते दुसऱ्या पारिमांडल्य वगैरे गुणांना उत्पन्न करीत नाहींत, त्याप्रमाणें चैतन्य हा गुण कारणामध्यें असूनही तो दुसऱ्या चैतन्याला उत्पन्न करीत नाहीं, एवढ्या भागांत (दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक यांचें) साम्य आहे. आतां 'कार्यद्रव्य हें विरोधी अशा दुसऱ्या परिमाणांनीं व्याप्त आहे म्हणून कारणद्रव्याचीं पारिमांडल्य वगैरे परिमाणें कार्यद्रव्यामध्यें दुसरीं पारिमांडल्य वगैरे परिमाणें उत्पन्न करीत नाहींत ' असें म्हणूं नये. कारण, कार्यद्रव्यामध्यें विरोधी अशीं दुसरीं परिमाणें उत्पन्न

---

२२ 'अणु' याचा 'सूक्ष्म' असा अर्थ आहे, 'अत्यंत सूक्ष्म' असा अर्थ नाहीं.

२३ तीन परमाणूंपासून त्र्यणुक उत्पन्न होतें असें मानण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

२४ अत्यंत सूक्ष्म.

२५ चैतन्याला विरोधी असा जो 'अचैतन्य' हा गुण त्यानें जग व्याप्त असल्यामुळें त्या जगामध्यें चैतन्य गुण उत्पन्न होत नाहीं असें जर कदाचित् वेदान्ती म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर शंकाकार देत आहे. 'अचैतन्य' म्हणजे ज्ञान नसणें.

२६ अभाव हा द्रव्य, गुण वगैरेहून भिन्न असा एक स्वतंत्र पदार्थ आहे असें वैशेषिक व नैयायिक मानतात.

होण्यापूर्वी कारणद्रव्याच्या पारिमांडल्य वगैरे परिमाणांना कार्यद्रव्यामध्यें स्वजातीय[27] परिमाणें उत्पन्न करण्यास हरकत नाहीं. कारण, 'कार्यद्रव्य उत्पन्न झालें तरी त्याच्यामध्यें गुण उत्पन्न होण्यापूर्वी तें क्षणमात्र गुणांवांचून राहतें' असा (वैशेषिकांचा) सिद्धांत आहे. आतां 'पारिमांडल्य वगैरे परिमाणें विरोधी अशीं दुसरीं परिमाणें उत्पन्न करण्यांत व्यग्र झालीं असल्यामुळें तीं स्वजातीय अशीं दुसरीं परिमाणें उत्पन्न करीत नाहींत' असेंही म्हणू नये. कारण 'त्या विरोधी अशा दुसऱ्या परिमाणांच्या उत्पत्तीचीं अन्य कारणें आहेत' असें वैशेपिक मानतात. उदा०—कणादाचीं पुढील सूत्रें पहा:—'कारण-बहुत्वापासून[28], कारण-महत्त्वापासून[29] आणि विशेष प्रकारच्या प्रचयापासून[30] महत् (परिमाण उत्पन्न होतें)' (वै. सू. ७।१।९); 'याच्या उलट, अणु-(परिमाण[31] उत्पन्न होतें[32])' (वै. सू. ७।१।१०); 'या (व्याख्याना-) नें दीर्घत्व आणि ह्रस्वत्व यांचें व्याख्यान झालें' (वै. सू. ७।१।१७). आतां असें म्हणशील कीं कांहीं एक विशेष प्रकारच्या

---

२७ आपल्यासारखीं.

२८ तीन द्व्यणुकापासून एक त्र्यणुक उत्पन्न होतें. या ठिकाणीं द्व्यणुकें तीन असल्यामुळें त्या द्व्यणुकामध्यें 'बहुत्व' आहे. कारण, दोहोंपेक्षा अधिक वस्तूंमध्यें बहुत्व राहतें. व त्या बहुत्वापासून त्र्यणुकामध्ये 'महत्' परिमाण उत्पन्न होतें.

२९ मृत्तिकेपासून घट उत्पन्न होतो. या ठिकाणीं मृत्तिकेचें 'महत्' परिमाण असल्यामुळें त्या महत्परिमाणापासून घटामध्यें 'महत्' परिमाण उत्पन्न होतें.

३० 'प्रचय' शब्दाचा शिथिल संयोग असा अर्थ आहे. कापूस पिंजण्याच्या पूर्वी त्या कापसाच्या अवयवाचा जो एकमेकाशीं संयोग असतो तो दृढ असतो. त्यामुळें तो कापूस थोडा आहे असें वाटतें. परंतु तोच पिंजल्यानंतर पुष्कळ आहे असें वाटतें. कारण, पिंजल्यामुळे त्या कापसाच्या अवयवाचा शिथिल संयोग होतो आणि त्या शिथिल संयोगापासून त्या कापसामध्यें 'महत्परिमाण' उत्पन्न होतें. तात्पर्य—ह्या सूत्रामध्यें 'अणु परिमाण' म्ह० सूक्ष्मपणा आणि 'पारिमांडल्य' म्हणजे अत्यंत सूक्ष्मपणा या परिमाणापासून 'महत्परिमाण' उत्पन्न होतें असें सांगितलें नाहीं.

३१ द्व्यणुकामध्यें जो सूक्ष्मपणा आहे तो येथें 'अणुपरिमाण' शब्दानें घेतला आहे. कारण, अत्यंत सूक्ष्मपणा जो परमाणूंमध्यें आहे तो नित्य आहे, त्याची उत्पत्ति होत नाहीं.

३२ पूर्वीच्या सूत्रामध्यें सांगितलेलीं जीं महत्परिमाण उत्पन्न होण्याचीं तीन कारणें तीं तिन्ही जर नसतील तर अणुपरिमाण उत्पन्न होतें, म्हणजे अर्थात् परमाणूंच्या द्वित्वसंख्येपासून अणुपरिमाण उत्पन्न होतें. उदा०—द्व्यणुकाचें अणुपरिमाण घ्यावें. कारण, द्व्यणुकाचें कारण जे परमाणू ते दोन असल्यामुळें त्यांमध्यें बहुत्व नाहीं; तसेंच त्यामध्यें महत्त्वही नाहीं; आणि त्या परमाणूंना मुळींच अवयव नसल्यामुळें त्याच्यामध्यें प्रचयही नाहीं. तात्पर्य—ह्या सूत्रामध्यें अणुपरिमाण हें पारिमाण्डल्यापासून उत्पन्न होतें असें सांगितलें नाहीं.

३३ दीर्घत्व हें महत्परिमाणाप्रमाणें 'कारण-बहुत्व' वगैरेंपासून उत्पन्न होतें असें समजावें; आणि ह्रस्वत्व हें अणुपरिमाणाप्रमाणें कारण द्वित्वापासून उत्पन्न होतें असें समजावें, असें या सूत्राचें तात्पर्य होय.

सांनिध्यामुळें फक्त कारणबहुत्व वगैरेचैं कार्यामध्यें गुण उत्पन्न करतात; परंतु पारिमांडल्य वगैरेंना तसें सांनिध्य नसल्यामुळें तीं परिमाणें कार्यांमध्यें गुण उत्पन्न करीत नाहींत, तर तेंहीं बरोबर नाहीं. कारण, जेव्हां एखादें नवें द्रव्य किंवा एखादा नवा गुण उत्पन्न होतो, तेव्हां कारणाचे सर्वच गुण सारख्याच रीतीनें आपल्या आश्रयामध्यें समवायसंबंधानें राहतात. तेव्हां पारिमांडल्य वगैरे परिमाणें हीं कार्यांमध्यें आपल्यासारखे गुण उत्पन्न करीत नाहींत. याचें कारण केवल त्यांचा स्वभावच होय (असेंच तुला मानलें पाहिजे); आणि याचप्रमाणें चैतन्याचीही गोष्ट जाणावी.

---

३४ 'वगैरे' शब्दानें परमाणूंवरील द्वित्व-संख्या घ्यावी.

३५ 'कारणबहुत्वा-' पासून द्व्यणुकामध्यें 'महत्' परिमाण उत्पन्न होतें. आणि परमाणूवरील द्वित्व संख्येपासून त्र्यणुकामध्ये अणुपरिमाण उत्पन्न होतें.

३६ ज्याप्रमाणे स्फटिक हा तांबडा आणि हिरवा अशा दोन पदार्थांपैकीं तांबड्या पदार्थाच्या जवळ असला म्हणजे त्या स्फटिकामध्यें तांबडा रंगच उत्पन्न होतो, हिरवा पदार्थ लांब असल्यामुळें हिरवा रंग त्यामध्यें उत्पन्न होत नाहीं, त्याप्रमाणे परमाणूंवरची द्वित्व संख्या ही द्व्यणुकाच्या जवळ असल्यामुळे त्या द्वित्व संख्येपासून द्व्यणुकामध्यें अणुपरिमाण उत्पन्न होतें, आणि परमाणूंवरचे पारिमाडल्य हें द्व्यणुकापासून जरा लांब असल्यामुळें त्या पारिमाडल्यापासून द्व्यणुकामध्यें पारिमाडल्य उत्पन्न होत नाहीं असें मी मानतों. परमाणूंवरची द्वित्व संख्या ही द्व्यणुकाच्या जवळ आहे असें मानण्याचें कारण असें कीं, द्व्यणुक जसें दोन परमाणूंवर मिळून राहतें, प्रत्येक परमाणूवर निरनिराळें राहत नाहीं, तशीच द्वित्व संख्या देखील दोन परमाणूंवर मिळून राहते, प्रत्येकावर राहत नाहीं. परंतु पारिमाडल्य हें दोन परमाणूंवर मिळून न राहता प्रत्येक परमाणूवर निरनिराळें राहतें म्हणून तें द्व्यणुकापासून जरा लांब आहे असें मानलें आहे. तसेंच, द्व्यणुकावरचें बहुत्व हें त्र्यणुकाच्या जवळ असल्यामुळें त्या बहुत्वापासून त्र्यणुकामध्यें महत्परिमाण उत्पन्न होतें, आणि द्व्यणुकावरचे जे अणुपरिमाण तें त्र्यणुकाच्या जरा लांब असल्यामुळे त्या अणुपरिमाणापासून त्र्यणुकामध्यें अणुपरिमाण उत्पन्न होत नाहीं असें मी मानतों. द्व्यणुकावरचें बहुत्व हें त्र्यणुकाच्या जवळ आहे असें मानण्याचें कारण असें आहे कीं, जसें त्र्यणुक हें तीन द्व्यणुकावर मिळून राहतें, प्रत्येक द्व्यणुकावर निरनिराळें राहत नाहीं; तसेंच बहुत्व देखील तीन द्व्यणुकावर मिळून राहतें, प्रत्येक द्व्यणुकावर राहत नाहीं. परंतु अणुपरिमाण हें तीन द्व्यणुकावर मिळून न राहता प्रत्येक द्व्यणुकावर निरनिराळें राहतें म्हणून तें त्र्यणुकापासून जरा लांब आहे असें मानलें आहे असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

३७ नव्या द्रव्याच्या किंवा नव्या गुणाच्या.

३८ तेव्हां काहीं गुण सर्व आश्रयामध्यें मिळून राहतात आणि काहीं प्रत्येक अवयवामध्यें राहतात असें म्हणण्यात काहीं अर्थ नाहीं. कारण, सर्व गुण हे कारणावर सारखेच समवाय-संबंधानें राहत असल्यामुळें कार्याचें सांनिध्य सर्व गुणांना सारखेंच आहे.

३९ म्हणजे ब्रह्माचें चैतन्य देखील स्वतःच्या स्वभावामुळेंच घट, पट वगैरे वस्तूंवर आपल्या सारखें चैतन्य उत्पन्न करीत नाहीं. तेव्हां वेदान्तमतावर काहीं दोष येत नाहीं.

शिवाय, 'संयोगापासून द्रव्य वगैरे भिन्न जातींचीं कार्यें उत्पन्न होतात' असें आढळून येतें.[40] त्यावरूनही 'कारणापासून स्वजातीय कार्य उत्पन्न होतें' हा सिद्धांत खोटा ठरतो. 'द्रव्याची[41] गोष्ट चालली असतां त्याला गुणाचा दृष्टांत देणें बरोबर नाहीं' असें म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण, येथें दृष्टांताच्या योगानें 'कारणापासून भिन्न जातीचें कार्य उत्पन्न होऊं शकतें' एवढेंच सांगावयाचें आहे. आतां 'द्रव्याला द्रव्याचाच दृष्टांत द्यावा, किंवा गुणाला गुणाचाच दृष्टांत द्यावा' असा नियम करण्याला कांहीं कारण नाहीं. तुमच्या सूत्रकारानेंही द्रव्याला गुणाचा दृष्टांत दिला आहे. उदाहरणार्थ, पुढील सूत्र पहाः— 'प्रत्यक्ष आणि अप्रत्यक्ष वस्तूंचा संयोग अप्रत्यक्ष असल्यामुळें शरीर पंचमहाभूतात्मक नाहीं' (वै. सू. ४।२।२). या सूत्राचा अर्थः—ज्याप्रमाणें प्रत्यक्ष पृथ्वी आणि अप्रत्यक्ष आकाश यांच्याशीं समवायसंबंधानें असणारा जो संयोग[42] तो अप्रत्यक्ष आहे, त्याप्रमाणें कांहीं[43] प्रत्यक्ष व कांहीं[44] अप्रत्यक्ष अशा पंचमहाभूतांशीं समवायसंबंधानें असणारें जें शरीर[45] तेंही अप्रत्यक्ष होईल, परंतु (खरोखर रीतीनें) शरीर प्रत्यक्ष आहे म्हणून तें पंचमहाभूतात्मक नाहीं.[46] आतां या ठिकाणीं तुमच्या सूत्रकारांनीं वरील नियम पाळलेला नाहीं हें उघड आहे. कारण, संयोग हा गुण आहे व शरीर हें द्रव्य आहे. शिवाय 'कारणापासून भिन्न जातीचें कार्य उत्पन्न होतें' हा

---

४० उदा०— तंतूंच्या संयोगापासून पट उत्पन्न होतो. येथें 'कारण' जो संयोग तो गुण आहे, आणि 'कार्य' जो पट तो द्रव्य आहे. तेव्हां अर्थातच पट हें कार्य गुण नसल्यामुळें संयोगापेक्षां विजातीय आहे असें समजावें.

४१ ब्रह्मरूप द्रव्याची.

४२ संयोग हा गुण असल्यामुळें तो ज्या दोन वस्तूंमध्यें असतो त्या वस्तूंवर तो समवायसंबंधानें राहतो. कारण, गुण आणि गुणी यांच्यामध्यें समवायसंबंध असतो असा वैशेषिक लोकांचा सिद्धांत आहे.

४३ पृथिवी, जल आणि तेज हीं तीन भूतें.

४४ वायु आणि आकाश हीं दोन भूतें.

४५ शरीर हें अवयवी असल्यामुळें तें पृथिवी, जल, तेज, वायु आणि आकाश या पांच अवयवांवर समवायसंबंधानें राहतें. कारण, अवयवी आणि अवयव यांच्यामध्यें समवायसंबंध असतो असा वैशेषिक लोकांचा सिद्धांत आहे. (अ. २ पा. १ सू. १८ टी. १ पहा).

४६ तर शरीर हें पृथ्वीपासूनच उत्पन्न झालें आहे. हें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे. परंतु कणादाच्या मतीं शरीर हें पंचमहाभूतात्मकच आहे असें जाणावें.

४७ तात्पर्य, ज्याअर्थी तुमच्या सूत्रकारानेंच शरीराला संयोगाचा दृष्टांत दिला आहे, त्याअर्थी द्रव्याला द्रव्याचाच दृष्टांत दिला पाहिजे असा नियम तुम्ही वैशेषिकांनी मानूं नये असा वेदान्त्यांचा [illegible] आहे.

गोष्टीचें (मागें) अ. २ पा. १ सू. ६ यामध्येंही प्रतिपादन केलें आहे. शंकाः—असें जर आहे तर या गोष्टीचा मागेंच निकाल लागला, मग ती गोष्ट येथें पुन्हां कशाला सांगितली ? उत्तरः—ती गोष्ट येथें पुन्हां सांगण्याचें कारण असें आहे कीं त्या वेळीं आम्हीं साङ्ख्यांशीं वाद केला; पण आतां आमचा वैशेषिकांशीं प्रसंग आहे. शंकाः—सारखा न्याय लागू पडत असल्यामुळें वैशेषिक दर्शनासंबंधानें अतिदेशही मागें अ. २ पा. १ सू. १२ यामध्यें केला आहे. उत्तरः— केला आहे खरा. पण त्याच अतिदेशाचा या वैशेषिकमतपरीक्षणाच्या आरंभीं त्याच्याच शास्त्रातील उदाहरणें घेऊन आम्हीं हा विस्तार केला आहे. (११)

[आता येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें बाराव्या सूत्रापासून सतराव्या सूत्रापर्यंत सहा सूत्रें आहेत. या अधिकरणामध्यें वैशेषिकमताचें खंडन केलें आहे. साराशः—(सू. १२) वैशेषिक मत असें आहेः—पृथ्वी, जल, तेज, आणि वायु या चार महाभूतांची उत्पत्ति परमाणूंपासून होते. त्या चार भूतांच्या अवयवांचा विभाग होतां होतां अगदीं सर्व परमाणू निरनिराळे झाले म्हणजे त्यालाच प्रलय म्हणतात. नंतर फिरून सृष्टि उत्पन्न होतेवेळीं अदृष्टाच्या योगानें परमाणूंमध्यें कर्म उत्पन्न झाल्यामुळें दोन परमाणूंचा संयोग होऊन द्व्यणुक बनतें आणि अशा क्रमानें त्र्यणुक वगैरे उत्पन्न होऊन हीं चारी महाभूतें, शरीरें आणि इंद्रियें उत्पन्न होतात. आणि परमाणूंच्या रूप वगैरे गुणांपासून द्व्यणुक वगैरेंवर रूप वगैरे गुण उत्पन्न होतात. यावर वेदान्त्याचें उत्तरः—हें वैशेषिक-मत बरोबर नाहीं. कारण सृष्टीच्या आरंभीं परमाणूवर कर्म उत्पन्न होण्याला कांहींच कारण संभवत नाहीं. प्रयत्न वगैरे जीं कर्माचीं कारणें तीं त्या वेळीं मुळींच अस्तित्वात नसतात कारण, त्या वेळीं आत्म्याचा शरीराशीं संबंध नसल्यामुळें आत्म्यावर प्रयत्न हा गुण उत्पन्न झालेला नसतो. अदृष्ट हें अचेतन असल्यामुळें त्याला चेतनाचा संबंध झाल्याशिवाय तें देखील परमाणूंच्या कर्माचें कारण होणार नाहीं. जीवात्मा तर त्या वेळीं वैशेषिक-मताप्रमाणें अचेतनच (म्ह० अज्ञानीच) असतो. आता परमात्मा कारण म्हणावा तर तो नित्य असल्यामुळें नेहमींच परमाणूंवर कर्म उत्पन्न होऊन प्रलयच नाहींसा होईल. शिवाय ‘ परमाणूंचा जो परस्पर संयोग होतो तो परमाणूंच्या सगळ्या स्वरूपामध्यें होतो ’ असें म्हणावें तर द्व्यणुकाचें परिमाण वाढणार नाहीं बरें, ‘ कांहीं भागामध्यें होतो ’ असें म्हणावें तर परमाणूंना भागच नसल्यामुळें तें म्हणता येत नाहीं तसेंच, प्रलयाचे वेळीं ज्या कर्माच्या योगानें परमाणूंचा विभाग होतो त्या कर्माचेंही कांहीं कारण संभवत नाहीं. अदृष्ट वगैरे जीं कारणें तीं भोगाचीं आहेत. तेव्हा तीं प्रलयाच्या उपयोगीं पडणार नाहींत. (सू. १३) शिवाय, वैशेषिकाच्या मतीं ज्याप्रमाणें द्व्यणुकाचा परमाणूंशीं समवायसंबंध मानला आहे त्याप्रमाणें त्या समवाय-संबंधाचा परमाणु आणि द्व्यणुक याच्याशीं दुसरा एखादा संबंध मानावा लागेल. तो मानला म्हणजे त्याला फिरून तिसरा संबंध मानावयाचा अशा रीतीनें अनवस्था येईल आता ‘ समवाय हा स्वतःच

४८ जीं प्रमाणें दाखवून साङ्ख्यमताचें खंडन केलें आहे तींच प्रमाणें घेऊन वैशेषिक वगैरे इतर मतांचेंही खंडन होतें असें मागें (पृ ४० प. ८) सांगितलें आहे.

४९ जरी इतर मतांचें खंडन होतें असें नुसतें मागें सांगितलें आहे, तरी तें खंडन कोणत्या प्रकारानें होतें तें स्पष्ट कळावें या हेतूनें सूत्रकारानीं ती गोष्ट पुन्हा येथें हातीं घेतली आहे.

त्यांमध्ये भेद आहे. कारण तशी प्रतीतीच होते. परंतु गुण वगैरे पदार्थ द्रव्यापेक्षां निराळे कोठेंही उपलब्ध होत नाहींत. म्हणून ते द्रव्यापेक्षां निराळे नव्हेत. आतां ' गुण हे द्रव्यापेक्षां निराळे असूनही ते नेहमीं द्रव्यावरच अवलंबून असतात यांचें कारण द्रव्य आणि गुण हे अयुतसिद्ध आहेत ' असें जें वैशेषिक लोक म्हणतात तें बरोबर नाहीं. कारण ' अयुतसिद्धत्व म्हणजे पृथक् प्रदेश नसणें ' असें जर मानलें तर पट आणि त्याचें रूप हे दोन पदार्थ अयुतसिद्ध होणार नाहींत. कारण, पटाचा तंतू हा देश आहे. आणि रूपाचा पट हा देश आहे. आता जर ' अयुतसिद्धत्व म्हणजे पृथक् काल नसणें ' असें मानलें तर गाईचीं दोन शिंगें हीं अयुतसिद्ध होऊं लागतील. आतां ' अयुतसिद्धत्व म्हणजे पृथक् स्वभाव नसणें ' असें मानलें तर तुझ्याच म्हणण्याप्रमाणें द्रव्य आणि गुण याचा पृथक् स्वभाव नसल्यामुळें ते एक होतील. तसेंच ' युतसिद्ध (म्ह० पृथक् पृथक् सिद्ध होणाऱ्या) वस्तूंमध्यें संयोगसंबंध असतो आणि अयुतसिद्ध वस्तूंमध्यें समवायसंबंध असतो ' हेंही त्याचें मत खोटेंच आहे. कारण, कार्य आणि कारण हें अयुतसिद्धच होत नाहींत. उदा०:- तंतू तर पटाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीपासूनच सिद्ध असल्यामुळें युतसिद्धच आहेत. पट देखील उत्पन्न झाल्याबरोबर त्याचा तंतूंशीं समवायसंबंध होण्यापूर्वीं एक क्षणभर तरी तंतूंच्या संबंधाशिवाय सिद्ध असल्यामुळें युतसिद्धच आहे. तात्पर्य, कार्यकारणांमध्यें संयोगसंबंधच मानावा, समवायसंबंध मानणें निरर्थक आहे. शिवाय, संयोग काय, समवाय काय, कोणताही संबंध झाला तरी संबंधीपेक्षां तो निराळा नव्हेच; तर ' संबंध म्हणजे संबंधींचेंच एक विशेष प्रकारचें (म्ह० बाह्य) रूप आहे ' असें समजावें. तसेंच वैशेषिक लोकांनीं जो परमाणू, आत्मा आणि मन यांच्यामध्यें संयोगसंबंध मानला आहे तोही बरोबर नाहीं. कारण हे परमाणू वगैरे पदार्थ निरवयव आहेत आणि संयोगसंबंध तर सावयव पदार्थांमध्येंच असलेला लोकांमध्यें दृष्टीस पडतो. आता ' परमाणू वगैरे पदार्थांना कल्पित अवयव आहेत ' असें म्हणावें तर तें बरोबर नाहीं. कारण, कल्पनेनें हवी ती गोष्ट सिद्ध होऊं लागेल. शिवाय, द्व्यणुकाचा निरवयव अशा परमाणूंशीं निकट संबंध असूं शकत नसल्यामुळें 'द्व्यणुक हें परमाणूंवर राहतें' असें म्हणतां येत नाहीं, व 'द्व्यणुक हे परमाणूंपेक्षा निराळे आहे' असेंही म्हणता येत नाहीं. शिवाय, परमाणू हे मर्यादित असल्यामुळें त्याना दहा दिशेला दहा अवयव असलेच पाहिजेत; आणि अशा रीतीनें परमाणू हें सावयव होत असल्यामुळें अनित्य होऊं लागतील. आता त्या दहा अवयवानाच जर परमाणू म्हणशील तरी देखील ते अनित्यच होतील. कारण, चारी महाभूताचा जसा द्व्यणुकापर्यंत नाश होतो तसा पुढें परमाणूंचाही नाश झालाच पाहिजे. जरी परमाणूंना अवयव नाहींत तरी 'त्याचा घृताच्या काठिन्याप्रमाणें नाश संभवतो' असें पूर्वीं सांगितलेंच आहे. एकंदरींत या वैशेषिक मतावर कल्याणेच्छु लोकानीं विश्वास ठेऊं नये असें सिद्ध झाले.]

उभयथाऽपि न कर्मातस्तदभावः ॥ १२ ॥

१२ दोन्ही प्रकारांनींही कर्म (संभवत) नाहीं. म्हणून त्या (सृष्टि आणि प्रलय यां-) चा अभाव होईल. (३)

सूत्रकार आतां परमाणुकारणवादाच्या निराकरणाला आरंभ करतात. तो वाद येणेंप्रमाणें आहे:—जगामध्यें पट वगैरे जीं सावयव[1] द्रव्यें आहेत तीं स्वतःमध्यें समवाय-

---

१ ज्यांना अवयव आहेत अशीं.

संबंधानें राहणाऱ्या अशा तंतू वगैरे द्रव्यांपासून संयोगाच्या साहाय्यानें उत्पन्न होतात असें दृष्टीस पडतें, त्यावरून असें सामान्य अनुमान निघतें कीं जें कांहीं सावयव आहे तें सर्व स्वतःमध्यें समवायसंबंधानें राहणाऱ्या अशाच निरनिराळ्या द्रव्यांपासून संयोगाच्या साहाय्यानें उत्पन्न होतें. हा अवयव आणि अवयवी याचा विभाग ज्या वस्तूंमध्यें थांबतो व जी वस्तु या विभागाची शेवटली मर्यादा होय तोच परमाणु होय. पर्वत, समुद्र वगैरे हें सर्व जग सावयव आहे, व तें सावयव असल्यामुळें त्याला आदि आणि अंत आहेत. आणि कारणावांचून कार्य उत्पन्न होतें असें तर मुळींच मानतां येत नाहीं; म्हणून परमाणू जगाचें कारण होत असा कणादाचा अभिप्राय आहे. तीं हीं पृथ्वी, उदक, तेज आणि वायू या नांवाचीं चार महाभूतें सावयव आहेत असें पाहून ‘ चार प्रकारचे परमाणू आहेत ’ अशी वैशेषिक कल्पना करतात. या चार महाभूतांचा (परमाणुरूपी) शेवटल्या मर्यादेपलीकडे विभाग संभवत नसल्यामुळें त्यांचा नाश होताना परमाणूपर्यंतच विभाग होतो. या विभागालाच वैशेषिक ‘ प्रलयकाल ’ असें म्हणतात. नंतर जेव्हां सृष्टि उत्पन्न होते, तेव्हां अदृष्टामुळें[11] वायूच्या परमाणूंमध्यें कर्म[12] उत्पन्न होतें. तें कर्म आपल्या आश्रयभूत परमाणूचा दुसऱ्या परमाणूशीं संयोग करतें. नंतर द्व्यणुक वगैरेंच्या क्रमानें वायु उत्पन्न होतो. अशाच रीतीनें अग्नि उत्पन्न होतो; अशाच रीतीनें उदक आणि पृथ्वी उत्पन्न होतात; व अशाच रीतीनें इंद्रियांसहवर्तमान शरीर उत्पन्न होतें. येणेंप्रमाणें

---

२ तंतू हे पटाचे अवयव असल्यामुळें तंतू आणि पट याच्यामध्ये समवाय-संबंध आहे. कारण अवयव आणि अवयवी याच्या मध्ये समवायसंबंध असतो असें वैशेषिकाचें मत आहे.

३ म्हणजे ज्या वस्तूला अवयव नाहींत अशा.

४ म्हणजे ज्या वस्तूपेक्षा दुसरी कोणतीही वस्तु लहान नाहीं अशी.

५ जग जर उत्पन्न होत असेल तर त्याची उत्पत्ति परमाणूंपासून होते असें ठरविता येईल. परंतु जग जर नित्यच असेल तर परमाणूंची सिद्धि होत नाहीं अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर वैशेषिक देत आहे.

६ ‘ वगैरे ’ शब्दानें अग्नि आणि वायु घ्यावे.

७ उत्पत्ति.

८ नाश.

९ कारण, जी वस्तु सावयव असते ती आपल्या अवयवापासून उत्पन्न झालेलीच असते, तेव्हा अर्थातच तिला उत्पत्ति आहे; आणि जी वस्तु उत्पन्न झालेली असते, ती केव्हा तरी नष्ट होतेच, म्हणून तिला नाशही आहे.

१० परमाणूंना अवयव नसल्यामुळें त्याचा विभाग संभवत नाहीं.

११ धर्म आणि अधर्म याना ‘ अदृष्ट ’ म्हणतात. हे धर्म आणि अधर्म सर्व कार्याचें कारण आहेत. (मागील सूत्र टीप १३ पहा).

१२ हालचाल.

हें सर्व जग परमाणूंपासून उत्पन्न होतें. तसेंच, परमाणूंचे जे रूप वगैरे गुण त्यांपासून द्व्यणुक वगैरेंचे रूप वगैरे गुण तंतु-पट-न्यायानें[13] उत्पन्न होतात. येणेंप्रमाणें वैशेषिकांचें मत आहे.

यावर आमचें म्हणणें असें:— विभागावस्थेमध्यें असलेल्यां[14] परमाणूंचा जो (सृष्टीच्या आरंभीं) संयोग होतो तो कर्मामुळें होतो असें मानलें पाहिजे. कारण, कर्मामुळेंच तंतू वगैरेंचा संयोग झालेला दृष्टीस पडतो. आतां, कर्म हें एक प्रकारचें कार्य आहे; म्हणून त्याची उत्पत्ति होण्याला कोणतें तरी कारण आहे असें मानलें पाहिजे. जर असें मानलें नाहीं तर कारण नसल्यामुळें परमाणूंमध्यें आंद्य[15] कर्म उत्पन्न होणार नाहीं. बरें, कर्माला कारण आहे असें जरी मानलें तरी तें प्रयत्न[16], अभिघात[17] वगैरे[18] जीं कारणें दृष्टीस पडतात त्यांपैकीं एक आहे असें मानलें पाहिजे. परंतु त्या कारणाचा (त्या कालीं) संभव नसल्यामुळें परमाणूंमध्यें आद्य कर्म उत्पन्न होणार नाहींच. कारण, प्रलयावस्थेमध्यें 'प्रयत्न' नामक आत्म्याचा गुण संभवत नाहीं. कारण त्या कालीं शरीर अस्तित्वांत नाहीं. शरीरामध्यें रहाणारें जें मन त्याचा आत्म्याशीं संयोग झाला म्हणजेच 'प्रयत्न' नामक आत्म्याचा गुण उत्पन्न होतो.[19] याच कारणावरून[20] 'अभिघात' वगैरे दृष्ट

---

१३ पृ. १२६ टी. २ पहा.

१४ परमाणूंच्या संयोगाचा प्रलयाचे वेळीं नाश झाला असल्यामुळें एकमेकांशीं संयुक्त नसलेल्या.

१५ प्रथम.

१६ हा आत्म्याचा एक प्रकारचा गुण आहे. आणि तो कर्माचें कारण आहे. कारण, त्याच्या योगानेंच सर्व प्राण्यांच्या शरीरामध्यें हालचाल उत्पन्न होते.

१७ अभिघात म्हणजे क्रियावान् पदार्थाचा दुसऱ्या पदार्थाशीं संयोग होय. हा देखील कर्माचें कारण आहे; कारण यापासूनही हालचाल उत्पन्न होते. उदा०—वायु हा एकसारखा वहात असल्यामुळें तो क्रियावान् आहे; व त्याच्या संयोगानें वृक्ष हालूं लागतो.

१८ 'वगैरे' शब्दानें 'नोदन' घ्यावें. 'नोदन' म्हणजे क्रियावान् पदार्थाचा दुसऱ्या चंचल पदार्थाशीं संयोग होय. ह्यालाच प्रेरणा म्हणतात. हा देखील कर्माचें कारण आहे. कारण, ह्यापासूनही हालचाल उत्पन्न होते. उदा०—मनुष्याचा हात हा क्रियावान् आहे. त्याच्या संयोगानें (प्रेरणेनें) बाण हा धनुष्यापासून दूर जातो. 'वगैरे' शब्दानें गुरुत्व आणि वेग हेही घ्यावेत. तेही कर्माचें कारण आहेत. कारण, गुरुत्वाच्या योगानें जड पदार्थ आपला आश्रय सोडतात आणि वेगाच्या योगानें खालीं पडतात.

१९ कारण, मनाच्या प्रेरणेनेंच मनुष्य कोणत्याही गोष्टीविषयीं प्रयत्न करूं लागतो असा आपल्याला अनुभव आहे.

२० प्रयत्न संभवत नाहीं यावरून.

कारणें देखील त्या कालीं संभवत नाहींत असें जाणावें.[21] सृष्टि उत्पन्न झाल्यानंतर हीं सर्व कारणें संभवतात, आणि म्हणून तीं आद्य कर्मांचीं कारणें होऊं शकत नाहींत.

आतां 'अदृष्ट' हें आद्य-कर्माचें कारण आहे असें जर म्हणशील तर त्यावर आम्ही तुला असें विचारतों कीं तें अदृष्ट आत्म्यामध्यें समवायसंबंधानें राहतें किंवा[22] परमाणूंमध्यें समवायसंबंधानें राहतें. दोहोंपैकीं कांहींही मानलें तरी अदृष्टामुळें परमाणूंमध्यें कर्म उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. कारण, अदृष्ट हें अचेतन आहे. व 'चेतनाच्या देखरेखीवांचून अचेतन वस्तु स्वतंत्ररीतीनें प्रवृत्त होत नाहीं किंवा दुसऱ्यालाही प्रवृत्त करीत नाहीं' असें सांख्यमत परीक्षणाचे वेळीं आम्हीं सांगितलेंच आहे.[23] आणि प्रलयावस्थेमध्यें आत्म्याचे[24] ठिकाणीं चैतन्य उत्पन्न झालें नसल्यामुळें[25] त्या कालीं आत्मा सुद्धां अचेतनच आहे.[26] शिवाय, अदृष्ट हें आत्म्यामध्यें समवायसंबंधानें राहतें असें तूं मानलेंस तर तें अदृष्ट परमाणूंमध्यें कर्म उत्पन्न करण्याला कारणीभूत होणार नाहीं. कारण, त्या (अदृष्टा-) चा परमाणूंशीं कांहीं संबंध नाहीं. आतां तूं असें म्हणशील कीं ज्या आत्म्यामध्यें अदृष्ट राहतें त्याचा परमाणूंशीं संबंध आहे; तर मग (आम्ही म्हणतों कीं) तो संबंध सतत चालू असल्यामुळें प्रवृत्तीही सतत चालू राहील. कारण (तसें न होण्याला) दुसरें कांहींच नियामक नाहीं. तेव्हां अशा रीतीनें कर्म उत्पन्न होण्याला

---

२१ कारण, त्यावेळीं प्रयत्न नसल्यामुळें क्रियावान् पदार्थ असूं शकत नाहीं. वायु सुद्धां त्यावेळीं केवळ परमाणुरूपानेच असतो. त्याच्यामध्यें क्रिया नसते.

२२ 'परमाणूंमध्यें अदृष्ट राहतें' हा पक्ष जरी वैशेषिक लोकांना संमत नाहीं तरी तो पक्ष घेऊन सुद्धां हलींचा दोष त्यांना घालविता येत नाहीं असें सांगण्याविषयीं या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

२३ 'आत्मा हा चेतन असल्यामुळें त्याच्या देखरेखीखालीं अदृष्ट हें परमाणूंमध्यें कर्म उत्पन्न करील' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

२४ जीवात्म्याचें.

२५ कारण, शरीर, इंद्रियें, मन यांच्या संयोगानें जीवात्म्याचे ठिकाणीं चैतन्य (ज्ञान) उत्पन्न होतें असा वैशेपिकांचा सिद्धांत आहे.

२६ एकंदरींत, जीवात्म्याचे ठिकाणीं असलेलें अदृष्ट हें कर्माचें कारण आहे असें म्हणतां येत नाहीं. आतां जरी ईश्वराचे ठिकाणीं चैतन्य नित्य आहे तरी त्या ईश्वरामध्यें मुळीं अदृष्टच राहत नाहीं असें त्या वैशेपिकांनींच मानलें आहे. आतां 'ईश्वर हा नित्य चेतन आहे, आणि तो जीवात्म्याचे ठिकाणीं असणाऱ्या अदृष्टाच्या योगानें परमाणूंमध्यें कर्म उत्पन्न करील' असें जर कोणी म्हणेल तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, तसें मानलें तर परमाणूंमध्यें नेहमीच कर्म उत्पन्न होऊं लागेल, आणि प्रलय संभवणार नाहीं.

२७ तो संबंध नित्य असल्यामुळें. आतां तो संबंध अनित्य म्हणावा तर त्याला उत्पन्न करणार कोण हें सांगतां येत नाहीं. ईश्वरानें तो संबंध उत्पन्न केला असें म्हणावें तर ईश्वर हा त्या संबंधास एतादृश वेळींच कां उत्पन्न करीत नाहीं हें सांगतां येत नाहीं.

कोणतेंही नियमित कारण नसल्यामुळें परमाणूंमध्यें आद्य कर्म उत्पन्न होणार नाहीं. कर्म उत्पन्न होत नसल्यामुळें त्या कर्मावर अवलंबून असणारा जो संयोग[28] तो उत्पन्न होणार नाहीं. संयोग उत्पन्न होत नसल्यामुळें त्या संयोगावर- अवलंबून असणारा जो द्व्यणुक वगैरे कार्यसमूह तो उत्पन्न होणार नाहीं.

आणखी आम्ही असें विचारतों कीं एका परमाणूचा दुसऱ्या परमाणूशीं जो संयोग होतो तो परमाणूंच्या सगळ्या स्वरूपामध्यें होतो किंवा त्यांच्या काहीं भागामध्यें होतो? सगळ्या स्वरूपामध्यें होतो असें म्हणशील तर मग त्या संयोगापासून उत्पन्न होणाऱ्या कार्याचें परिमाण वाढणार नाहीं, व त्यामुळें त्या कार्याचें परमाणूच्या परिमाणाएवढेंच परिमाण होईल, शिवाय ही गोष्ट अनुभवाच्या विरुद्ध होईल. कारण, 'ज्यांना भाग आहेत अशाच द्रव्यांचा संयोग होतो' असा अनुभव आहे. बरें, आतां 'कांहीं भागामध्यें संयोग होतो' असें म्हणशील तर मग 'परमाणूंना अवयव आहेत' असें मानावें लागेल.[30] 'परमाणूंना कल्पित अवयव आहेत' असें म्हणशील तर कल्पित वस्तू ह्या मिथ्या असल्यामुळें संयोगही मिथ्या होईल. त्यामुळें तो खऱ्या कार्याचें असमवायिकारण होणार नाहीं. आणि असमवायिकारण नसल्यामुळें द्व्यणुक वगैरे कार्यद्रव्यें उत्पन्न होणार नाहींत.

ज्याप्रमाणें आद्य सृष्टीच्या वेळीं कारण नसल्यामुळें (परमाणूंमध्यें) संयोग उत्पन्न होण्याला जें कर्म लागतें तें परमाणूंमध्यें संभवत नाहीं, त्याप्रमाणें महाप्रलयाच्या[31] वेळीं देखील (परमाणूंमध्यें) विभाग उत्पन्न होण्याला जें कर्म लागतें तें त्या परमाणूंमध्यें संभवणार

---

२८ द्व्यणुकाचा कारणीभूत असा एका परमाणूचा दुसऱ्या परमाणूशीं संयोग.

२९ कारण, दोन पदार्थांच्या सगळ्या स्वरूपामध्यें संयोग होतो असें मानलें म्हणजे त्या दोघांचें अगदीं ऐक्य झालें पाहिजे. तसें न होईल तर 'सगळ्या स्वरूपामध्यें संयोग होतो' असें म्हणताच येणार नाहीं. आणि दोघांचें अगदीं ऐक्य झालें म्हणजे अर्थातच पूर्वीचेंच परिमाण कायम राहील

३० कारण, परमाणूंना अवयव नाहींत असें मानलें म्हणजे मग 'त्याचा काहीं भागामध्यें संयोग होतो' हें म्हणणें मुळींच संभवत नाहीं. जसें एखाद्या मनुष्यानें 'मला जीभ नाहीं' असें म्हटलें तर तें संभवत नाहीं, कारण, जर त्याला, खरीच जीभ नसेल तर 'मला जीभ नाहीं' असें त्याला बोलताच येणार नाहीं. तेव्हा अर्थातच त्याचें म्हणणें खोटें ठरतें, तसेंच हें होय.

३१ सृष्टीच्या आरंभीं.

३२ जरी काहीं वस्तूंच्या नाशाच्या वेळीं त्या नाशाचें कारण दाखविता येतें, उदा०— दंडाच्या आघातानें घटाचा नाश होतेवेळीं त्या नाशाचें 'दंडाचा आघात' हें कारण आहे असें दाखविता येतें, तरी सर्व वस्तूंचा एकदम नाश होण्याचें काहीं कारण दाखविता येत नाहीं. कारण, तसा नाश होण्याला सर्व परमाणूंचा एकदम विभाग झाला पाहिजे; व तो विभाग उत्पन्न होण्याला सर्व परमाणूंमध्यें एकदम कर्म उत्पन्न झालें पाहिजे, पण सर्व परमाणूंमध्यें एकदम कर्म उत्पन्न होण्याचें अमुक कारण

नाहीं. कारण, त्याला देखील एखादें नियमित कारण असलेलें दृष्टीस पडत नाहीं. अदृष्ट देखील पुरुषाला भोग[33] प्राप्त करून देण्याचें कारण आहे,[34] प्रलय घडवून आणण्याचें कारण नाहीं. तेव्हां कारण नसल्यामुळें संयोग उत्पन्न होण्याला किंवा विभाग उत्पन्न होण्याला जें कर्म लागतें तें परमाणूंमध्यें उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. त्यामुळें त्या परमाणूंचा संयोग किंवा विभाग हे दोन्ही घडणार नाहींत. त्यामुळें त्या संयोगविभागांवर अवलंबून असलेले जे सृष्टि आणि प्रलय तेही घडणार नाहींत. तेव्हां या कारणास्तव हा परमाणुकारणवाद बरोबर नाहीं. (१२)

समवायाभ्युपगमाच्च साम्यादनवस्थितेः ॥ १३ ॥

१३ (तूं) समवाय मानीत असल्यामुळेंही (तुझ्या मतीं सृष्टि आणि प्रलय यांचा अभाव आहे). कारण (तुजवर) सारखेपणामुळें अनवस्था (दोष) प्राप्त होतो. (२)

'तूं समवाय मानीत असल्यामुळेंही (तुझ्या मतीं सृष्टि आणि प्रलय) यांचा अभाव आहे' अशा रीतीनें प्रकृत जें परमाणुवादाचें खंडन त्याच्याशीं ('तूं समवाय मानीत असल्यामुळें' हीं सूत्रांतील अक्षरें) जोडावीं. 'दोन परमाणूंपासून उत्पन्न होणारें जें द्व्यणुक तें त्या परमाणूंपासून अत्यंत भिन्न आहे, व त्याचा त्या परमाणूंशीं समवायसंबंध आहे' असें तूं मानतोस; पण असें तूं मानलेंस म्हणजे तुला परमाणुकारण-वादाचें समर्थन करतां येत नाहीं. कशावरून ? सारखेपणामुळें (तुजवर) अनवस्था (दोष) प्राप्त होतो यावरून. कारण, ज्याप्रमाणें द्व्यणुक हें परमाणूंपासून अत्यंत भिन्न असून त्या परमाणूंशीं समवायनामक संबंधानें संबद्ध होतें, त्याप्रमाणें समवाय देखील समवायींपासून[1] अत्यंत भिन्न असल्यामुळें त्या समवायींशीं समवायनामक दुसऱ्या संबंधानें

आहे असें कांहींच सांगतां येत नाहीं. याकरितांच येथें 'महाप्रलयाच्या वेळीं' असें म्हटलें आहे. सर्व वस्तूंचा जो एकदम नाश होतो त्याला 'महाप्रलय' म्हणतात. ह्या प्रकरणामध्यें कांहीं ठिकाणीं जरी नुसता 'प्रलय' शब्द घातला आहे. तरी त्याचा 'महाप्रलय' असाच अर्थ समजावा.

३३ सुखदुःखांचा अनुभव.

३४ कारण, धर्मापासून सुख प्राप्त होतें, आणि अधर्मापासून दुःख प्राप्त होतें असें प्रसिद्ध आहे. परंतु ज्या स्थितीमध्यें सुखही नाहीं आणि दुःखही नाहीं ती स्थिति धर्मापासून किंवा अधर्मा-पासून प्राप्त होते असें कोठेंही प्रसिद्ध नाहीं.

१ ज्या दोन वस्तूंमध्यें समवायसंबंध असतो त्या वस्तू 'समवायी' होत. उदा०- परमाणु आणि द्व्यणुक इत्यादि.

२ आपल्याहून निराळ्या.

संबद्ध असला पाहिजे. कारण ' अत्यंत भिन्न असणें ' ही गोष्ट द्व्यणुक आणि समवाय ह्या दोघांचे ठिकाणीं सारखीच आहे. हा दुसरा समवायसंबंधही त्या समवायींशीं संबद्ध असला पाहिजे. व त्याकरिता तिसऱ्या समवायसंबंधाची कल्पना केली पाहिजे. अशा रीतीनें तुजवर अनवस्था (दोष) प्राप्त होतो.

शंका —' ह्या ठिकाणीं ' अशा स्वरूपाच्या प्रत्ययावरून समजण्यास योग्य असा जो समवाय तो ' समवायींशीं नित्यसंबद्ध ' अशा रीतीनेंच समजला जातो. ' तो समवायींशीं असंबद्ध आहे किंवा समवायींशीं संबद्ध होण्याला त्याला दुसऱ्या संबंधाची अपेक्षा आहे ' अशा रीतीनें तो समजला जात नाहीं. त्यामुळें त्या समवायाला दुसरा समवाय पाहिजे, दुसऱ्याला तिसरा समवाय पाहिजे, अशी कल्पना करण्याची जरूर नाहीं. त्यामुळें माझ्यावर अनवस्था दोष येत नाहीं.

उत्तर — हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं कारण अशा रीतीनें संयोग देखील ' संयोगींशीं नित्यसंबद्ध ' असाच असल्यामुळें त्याला देखील समवायाप्रमाणें दुसऱ्या संबंधाची अपेक्षा असणार नाहीं. आता, असें म्हणशील कीं ' संयोग हा पदार्थ संयोगींपासून भिन्न असल्यामुळें त्याला दुसऱ्या संबंधाची अपेक्षा आहे ' तर त्यावर आमचें उत्तर असें कीं समवाय हा पदार्थ देखील समवायींपासून भिन्न असल्यामुळें

---

३ पहिला (म्ह० वैशेषिकांनीं मानलेला) समवाय, आणि परमाणु द्व्यणुक वगैरे यांच्याशीं

४ तिसरा समवायसंबंधही आपल्या समवायींशीं संबद्ध असला पाहिजे, व त्याकरिता चवथ्या समवायाची कल्पना केली पाहिजे, याप्रमाणे चवथ्याकरिता पांचव्याची व पांचव्याकरता सहाव्याची कल्पना केली पाहिजे अशा रीतीनें कोट्यवधि समवाय मानावे लागतील यालाच ' अनवस्था ' दोष म्हणतात

५ ' तंतूंच्या ठिकाणीं पट आहे ' अशा व्यवहारावरून पटाचा तंतूंशीं कांहींतरी संबंध आहे असें समजतें या संबंधालाच ' समवायसंबंध ' म्हणतात

६ नित्यसंबद्ध म्हणजे संबंधी वस्तूंशीं असंबद्ध असा कधींही न राहणारा आता जर समवाय संबंध हा एखाद्या ठिकाणींतरी संबंधी वस्तूंशीं असंबद्ध असा असता, तर तो तसा आढळला असता परंतु सर्व ठिकाणीं समवायसंबंध हा संबंधी वस्तूंशीं संबद्ध असाच आढळतो यावरून समवायसंबंध हा नित्यसंबद्ध आहे असें सिद्ध होतें कारण, संबंधाचें जर संबंध हें स्वरूप आहे तर तो संबंध असंबद्ध असा कधींही होणार नाहीं

७ ज्याप्रमाणें घट, पट वगैरे वस्तू प्रकाशित होण्याला सूर्याची जरूर लागते, परंतु सूर्याला प्रकाशित करण्याला दुसऱ्या सूर्याची जरूर लागत नाहीं कारण, सूर्य हा स्वतःच प्रकाश-स्वरूप आहे, त्याप्रमाणें एक वस्तु दुसऱ्या वस्तूशीं संबद्ध होण्याला संबंधाची जरूर लागते परंतु संबंधालाच इतर वस्तूंशीं संबद्ध होण्याला दुसऱ्या संबंधाची जरूर लागत नाहीं कारण, संबंध हा स्वतःच संबंध स्वरूप आहे यामुळें ' तंतूंच्या ठिकाणीं पट आहे ' इत्यादि व्यवहारावरून तंतू आणि पट यामध्यें असलेल्या समवायसंबंधाचा पुन्हा दुसऱ्या तंतूंशीं आणि पटाशीं समवायसंबंध आहे असें मानता येत नाहीं

त्याला देखील दुसऱ्या संबंधाची अपेक्षा असणारच. बरें, 'संयोग हा गुण असल्यामुळें त्याला दुसऱ्या संबंधाची अपेक्षा आहे, परंतु समवाय हा गुण नसल्यामुळें त्याला दुसऱ्या संबंधाची अपेक्षा नाहीं' असेंही तुला म्हणतां येत नाहीं. कारण (दुसऱ्या संबंधाची) अपेक्षा असण्याचें जें कारण[8] तें (संयोग आणि समवाय या दोहोंना) सारखेंच लागू आहे. आणि 'संयोग हा गुण आहे' या वैशेपिकाच्या परिभाषेचा त्या अपेक्षेशीं कांहीं संबंध नाहीं[9]. तेव्हां समवायनामक भिन्न पदार्थाचें अस्तित्व तूं मानीत असल्यामुळें तुजवर अनवस्थानामक दोष येतोच. हा अनवस्थानामक दोष येत असल्यामुळें एका (शेवटच्या) समवायाचें अस्तित्व सिद्ध होत नाहीं[10], त्यामुळें (मागल्या) सर्व समवायांचें अस्तित्वही सिद्ध होत नाहीं[11]. त्यामुळें दोन परमाणुपासून द्वयणूकही कधीं उत्पन्न होणार नाहीं[12]. तेव्हां या कारणास्तवही परमाणु-कारण-वाद बरोबर नाहीं. (१३)

नित्यमेव च भावात् ॥ १४ ॥

१४ (प्रवृत्ति[1] आणि निवृत्ति[2]) सदोदितच (चालू) असल्यामुळेंही (सृष्टि आणि प्रलय यांचा अभाव आहे). (३)

---

८ 'संबंधी पदार्थांपासून अत्यंत भिन्न असणे' हे कारण होय.

९ गुणालाच संबंधाची अपेक्षा असते असा कांहीं नियम नाहीं. कारण, कर्म आणि जाति हे गुण नसूनही त्यांचा आपल्या आश्रयाशीं समवायसंबंध वैशेपिकांनींच मानिला आहे.

१० शेवटल्या समवायाच्या पलीकडे दुसरा संबंध नसल्यामुळे तो शेवटला समवायसंबंध असंबद्ध आहे असें मानावें लागेल. आणि संबंधाचें संबंध हें स्वरूप असल्यामुळें जो असंबद्ध आहे तो संबंधच नव्हे असे होईल कारण, उष्णता हे अग्नीचे स्वरूप असल्यामुळं जो उष्ण नव्हे तो अग्नीच नव्हे असा सर्वांना अनुभव आहे. म्हणून '*शेवटल्या समवायाचें अस्तित्व सिद्ध होत नाहीं*' असें येथे म्हटलें आहे.

११ पुढील समवायाचें अस्तित्व नाहींसें झालें म्हणजे त्याच्या पूर्वीचा समवाय असंबद्ध होतो, आणि त्यामुळें त्याचेंही अस्तित्व सिद्ध होत नाहीं.

१२ वर सांगितल्याप्रमाणें पहिल्या समवायाचें देखील अस्तित्व सिद्ध होत नसल्यामुळें परमाणूंचा द्वयणुकाशीं कांहीं संबंध नाहीं असें मानावें लागेल; आणि तसें मानलें म्हणजे ज्याप्रमाणें मृत्तिकेचा पटाशी संबंध नसल्यामुळें मृत्तिकेपासून पट कधींही उत्पन्न होत नाहीं, त्याप्रमाणें परमाणूंपासून द्वयणुक कधींही उत्पन्न होणार नाहीं एकंदरींत या सर्व सृष्टीचाच अभाव होईल. आणि सृष्टीचाच अभाव झाल्यामुळें अर्थातच प्रलयाचाही अभाव होईल.

१ परमाणूंपासून द्वयणुक वगैरे जग उत्पन्न होण्याचें कांहीं कारण सांगता येत नाहीं असें पूर्वी सिद्ध केलें. परंतु जी ज्याची स्वाभाविक गोष्ट तिला कांहींच कारण लागत नाहीं असें लोकांमध्यें प्रसिद्ध आहे. तेव्हा जग उत्पन्न करणें किंवा न करणें ह्या परमाणूंच्या स्वाभाविकच गोष्टी आहेत असें मानलें म्हणजे कांहीं दोष येत नाहीं असें जर वैशेपिक म्हणेल, तर त्याचें हें उत्तर सूत्रकार देत आहेत. प्रवृत्ति म्हणजे द्वयणुक वगैरे कार्यें उत्पन्न करण्याविषयीं तत्पर असणें.

२ द्वयणुक वगैरे कार्यें उत्पन्न करण्याविषयीं पराङ्मुख असणें.

शिवाय, 'परमाणूंचा प्रवृत्ति हाच स्वभाव आहे, किंवा निवृत्ति हाच स्वभाव आहे, किंवा (प्रवृत्ति आणि निवृत्ति) हे दोन्ही स्वभाव आहेत किंवा हे दोन्ही स्वभाव नाहींत' असें तुला मानलें पाहिजे. कारण, (वरील चार पक्षाहून) अन्य (असा पांचवा) पक्ष अस्तित्वात नाहीं. परंतु वरील चार पक्षांपैकीं कोणताही पक्ष येथें संभवत नाहीं. जर 'परमाणूंचा प्रवृत्ति हाच स्वभाव आहे' असें मानशील तर मग परमाणूंची प्रवृत्ति सदोदितच चालू असल्यामुळें (जगाचा) प्रलय होऊं शकणार नाहीं. बरें, 'परमाणूंचा निवृत्ति हाच स्वभाव आहे' असें जरी मानलें तरी परमाणूंची निवृत्ति सदोदितच चालू असल्यामुळें (जगाची) सृष्टि होऊं शकणार नाहीं. 'परमाणूंचे प्रवृत्ति आणि निवृत्ति हे दोन्ही स्वभाव आहेत' असें मानणें तर विरुद्ध असल्यामुळें समंजस होणार नाहीं. आतां 'परमाणूंचे हे दोन्ही स्वभाव नाहींत' असें मानशील तर मग 'परमाणूंच्या प्रवृत्ती आणि निवृत्ती या एखाद्या कारणावर अवलंबून आहेत' असें तुला मानावें लागेल. पण असें मानलें तर 'अदृष्ट' वगैरे कारणें सदोदित परमाणूंच्या संनिहित असल्यामुळें परमाणूंची प्रवृत्तीही सदोदित होईल. बरें; आतां 'परमाणूंची प्रवृत्ति अदृष्ट वगैरे कारणावर अवलंबून नाहीं' असें जर मानलें तर परमाणू सदोदित अप्रवृत्त असे राहतील. तेव्हां या कारणास्तवही परमाणुकारणवाद बरोबर नाहीं. (१४)

रूपादिमत्त्वाच्च विपर्ययो दर्शनात् ॥ १५ ॥

१५ आणि (परमाणूंना) रूप वगैरे (गुण) असल्यामुळें (तुझ्या मताच्या) उलट गोष्ट (सिद्ध होऊं लागेल). कारण (व्यवहारांत) तसें दृष्टीस पडतें. (३)

३ पूर्वी जे परमाणुवादाचें खंडन केलें आहे ते जरी ह्या चार पक्षांपैकीं कोणताही एखादा पक्ष घेऊन केलें नाहीं, तरी ह्या चवथ्या पक्षींच तें संभवतें व हा हा पक्ष येथें सांगण्याचें कारण नाहीं तरी तीन पक्षांबरोबर हा चवथाही पक्ष संभवतो म्हणून त्याचा येथ उपन्यास केला आहे, व ह्या पक्षावर पूर्वींचेंच खंडन थोडक्यात दिलें आहे

४ कारण, स्वाभाविक गोष्टीचा कोणालाही केव्हांही त्याग करता येत नाहीं

५ कारण, एका वस्तूचे परस्परविरुद्ध असे दोन्ही स्वभाव आहेत असें लोकामध्ये कोठेंही दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं.

६ कारण, परमाणूंना प्रवृत्ति हा स्वभावही नाहीं, व त्या प्रवृत्तीचें दुसरें कांहीं कारणही नाहीं.

'जीं सावयव द्रव्यें आहेत त्यांचा अवयवशः विभाग होतां होतां ज्यांच्या पलीकडे तो विभाग संभवत नाहीं तेच परमाणू होते. ते चार प्रकारचे आहेत; त्यांना रूप वगैरे गुण आहेत; ते रूप वगैरे गुणांनीं युक्त अशा चार प्रकारच्या भूतभौतिक पदार्थांचे उत्पादक आहेत; व ते नित्य आहेत' असे जे वैशेषिकांचे सिद्धांत आहेत ते निराधारच आहेत असें आम्ही म्हणतों. कारण परमाणूंना 'रूप' वगैरे गुण असल्यामुळें सूक्ष्मत्व आणि नित्यत्व यांच्या उलट धर्म सिद्ध होऊं लागतील; म्हणजे 'परमकारणांच्या मानानें परमाणू स्थूल आणि अनित्य आहेत, असें त्यांच्या मताच्या विरुद्ध सिद्ध होऊं लागेल. कशावरून ? व्यवहारांत तसें दृष्टीस पडतें यावरून. 'व्यवहारामध्यें जी जी वस्तु रूप वगैरे गुणांनीं युक्त असते ती ती आपल्या कारणाच्या मानानें स्थूल आणि अनित्य असते' असें दृष्टीस पडतें. उदा०— पट हा तंतूंच्या मानानें स्थूल आणि अनित्य असतो. तसेंच, तंतू हे आपल्या अवयवांच्या मानानें स्थूल आणि अनित्य असतात. त्याप्रमाणेंच, हे परमाणू देखील 'रूप' वगैरे गुणांनीं युक्त आहेत असें वैशेषिक मानतात. म्हणून ह्या परमाणूंना देखील कारण असलें पाहिजे, व ते त्या कारणाच्या मानानें स्थूल आणि अनित्य असले पाहिजेत असें सिद्ध होतें.

---

१ उदा०:—घटाचे अवयव जीं दोन कपालें तीं विभक्त म्ह० एकमेकांशीं असंबद्ध झालीं, पुन्हां त्या कपालांचेही अवयव विभक्त झाले, त्या अवयवाचेही अवयव विभक्त झाले, अशा रीतीनें विभाग होतां होतां.

२ परमाणूंचे अवयव विभक्त झाले असें म्हणतां येत नाहीं; कारण परमाणूंना मुळीं अवयवच नाहींत.

३ पृथिवी, जल, तेज, आणि वायु ह्या चौघांचे चार प्रकारचे निरनिराळे परमाणू आहेत.

४ पृथिवीच्या परमाणूंवर रूप, रस, गंध आणि स्पर्श हे चारी गुण आहेत. जलाच्या परमाणूंवर रूप, रस, आणि स्पर्श हे तीन गुण आहेत. तेजाच्या परमाणूंवर रूप आणि स्पर्श असे दोन गुण आहेत. आणि वायूच्या परमाणूंवर स्पर्श हा एक गुण आहे. शिवाय संख्या, परिमाण वगैरे गुण चारी प्रकारच्या परमाणूंवर आहेत.

५ पृथिवी, जल, तेज आणि वायु हीं चार प्रकारचीं भूतें होत. आणि त्या चार भूतांच्या मिश्रणापासून उत्पन्न झालेले घट, पट वगैरे चार प्रकारचे पदार्थ हे भौतिक होत. हल्लीं आपणाला जे घट पट वगैरे पृथिवी, नदी समुद्र वगैरे जल, अग्नि सूर्य वगैरे तेज, आणि झाडें वगैरेंना हालविणारा वायु हे चार प्रकारचे पदार्थ उपलब्ध होतात ते सर्व भौतिकच होत.

६ परमाणूंचें जें मूलकारण त्याचा. आता परमाणूंना मूलकारण आहे असें जरी वैशेषिक लोक मानीत नाहींत, तरी ज्याअर्थी परमाणूंना घटपटांच्या सारखे रूप वगैरे गुण आहेत, त्या अर्थी परमाणूंना देखील घट पट वगैरेंच्या सारखेंच मूलकारण आहे असें मानलें पाहिजे. आणि त्या मूलकारणाच्या मानानें परमाणू स्थूल होतील असा दोष त्यांच्या मतावर येतो असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

आतां परमाणूंच्या नित्यत्वाबद्दल जें कारण वैशेषिकांनीं 'जें सत्[७] आहे व ज्याला कारण नाहीं तें नित्य होय' (वै. सू. ४।१।१) या सूत्रांत दिलें आहे तें (परमाणूंना कारण आहे) असें मानलें असतां परमाणूंच्या ठिकाणीं संभवत नाहीं. कारण, वर सांगितलेल्या रीतीनें परमाणूंना कारण असूं शकतें. तसेंच "जर कारण[८] देखील अनित्य असेल तर 'कार्य[९] अनित्य आहे' असा जो कार्याचे ठिकाणीं नित्यत्वाचा विशेष रीतीनें निषेध केला जातो तो केला जाणार नाहीं[१०]" (वै. सू. ४।१।४) या सूत्रांत परमाणूंच्या नित्यत्वाबद्दल जें दुसरें कारण वैशेषिकांनीं दिलें आहे त्यावरूनही परमाणूंचें नित्यत्व खात्रीनें सिद्ध होत नाहीं. कारण, जर जगामध्यें नित्य अशी कोणतीच वस्तु नसेल तर 'अ' या शब्दाचा 'नित्य' या शब्दाशीं समास होऊं शकणार नाहीं[११], हें खरें आहे. पण तेवढ्यावरून 'परमाणू नित्य आहेत' असेंच मानण्याची जरूर नाहीं. कारण, (आमच्या मतीं) ब्रह्मरूपीं परम-कारण नित्य आहेच[१२]. शिवाय, एखाद्या शब्दाचा एखाद्या अर्थी (लोकांनीं) उपयोग केला आहे एवढ्यावरूनच त्या अर्थाचें अस्तित्व सिद्ध होत नाहीं. कारण, जो शब्द आणि जो अर्थ इतर प्रमाणांवरून सिद्ध होतो तोच नेहमीं लोकांच्या उपयोगांत येतो.[१३] तसेंच, परमाणूंच्या नित्यत्वाबद्दल 'आणि अविद्या' (वै. सू. ४।१।५)

---

७ भावरूपीं. प्रागभावाला जरी काहीं कारण नाहीं, कारण तो अनादीच आहे, तरी तो भावरूपीं नसल्यामुळें नित्य होत नाहीं. म्हणूनच त्याचा नाश होतो. घट, पट वगैरे वस्तू उत्पन्न होण्यापूर्वी जो त्यांचा अभाव असतो त्याला 'प्रागभाव' म्हणतात. घटाचा प्रागभाव हा घट उत्पन्न होण्यापूर्वी नेहमींच असतो म्हणूनच त्याला अनादि असें म्हणतात.

८ परमाणुरूप कारण.

९ द्व्यणुक वगैरे कार्य.

१० कारण, परमाणू देखील जर अनित्यच असतील, तर कारण आणि कार्य हे सर्वच पदार्थ अनित्य होत असल्यामुळें 'कार्यच अनित्य आहे' असें विशेष रीतीनें म्हणता येणार नाहीं. परंतु ज्या अर्थी 'कार्य अनित्य आहे' असें थोर लोक म्हणतात त्या अर्थी 'कारण नित्य आहे म्हणजे अर्थात् परमाणू नित्य आहेत' असें सिद्ध होतें असा कणादाचा अभिप्राय आहे.

११ कारण, एकही वस्तु नित्य नसल्यामुळें 'नित्य' हा शब्द निरर्थक होईल; आणि तो उपयोगात आणता येणार नाहीं.

१२ तात्पर्य-'कार्य अनित्य आहे' या थोर लोकांच्या व्यवहारावरून 'परमाणू नित्य आहेत' हें सिद्ध होत नाहीं.

१३ वस्तु-सिद्धि ही व्यवहारावर अवलंबून नाहीं तर व्यवहार हा वस्तु-सिद्धीवर अवलंबून आहे. जर व्यवहारावरून वस्तू सिद्ध होत असत्या, तर 'हें शश-शृंग आहे' असा व्यवहार केल्याबरोबर शशशृंगरूप वस्तूची सिद्धि झाली असती. म्ह० सशाला शिंग उत्पन्न झालें असतें. पण ज्या अर्थी तसें होत नाहीं, त्या अर्थी इतर प्रमाणावरून वस्तु-सिद्धि अगोदर होते, व नंतर व्यवहार होतो. म्हणजे ती सिद्ध झालेली वस्तु मनात आणून मग त्या अर्थी शब्दाचा उपयोग केला जातो.

या सूत्रांत जें तिसरें कारण वैशेषिकांनीं दिलें आहे तेंही बरोबर नाहीं. कारण त्या सूत्राचा जर ते असा अर्थ करतील कीं 'ज्या सत् आहेत व ज्यांचीं कार्यें दृश्यमान आहेत अशा वस्तूंच्या कारणांचें प्रत्यक्ष ज्ञान न होणें हीच अविद्या होय'[14], तर मग द्व्यणुक देखील नित्य होऊं लागेल[15]. बरें; आतां (ही अडचण दूर करण्याकरितां) जरी ते वरील अर्थांत 'ज्याना उत्पन्न करणारें द्रव्य नाहीं' या विशेषणाचा अंतर्भाव करतील[16], तरी 'कारण नसणें' हेंच परमाणूंच्या नित्यत्वाबद्दल कारण होईल. आणि ज्याअर्थी तें कारण अगोदरेंच दिलें आहे त्याअर्थी 'आणि अविद्या' ही पुनरुक्ति होईल[17]. बरें; ते आतां असें म्हणतील कीं (कार्याच्या) नाशाला 'कारण–विभाग'[19] आणि 'कारण-विनाश'[20] याहून तिसऱ्या कारणाचा संभव नसणें हीच अविद्या होय, आणि तीच परमाणूंचें नित्यत्व स्थापित करते, तर त्यावर आमचें उत्तरः—'एखाद्या कार्याचा नाश होताना तो वर सांगितलेल्या दोन कारणांमुळेंच अवश्य झाला पाहिजे असा काहीं नियम नाहीं. 'अनेक द्रव्यें संयोगाच्या साहाय्यानें नवीन द्रव्याला उत्पन्न करतात' असें जेव्हां (तुझ्या मताप्रमाणें) मानावें तेव्हाच वरील नियम लागू पडेल[22]. पण 'विशेष प्रका-

---

१४ परमाणू हे सत् आहेत म्ह० भावरूपी आहेत. घट, पट वगैरे त्या परमाणूंचीं कार्यें दृश्यमान आहेत, आणि परमाणूंचें कारण काहींच दिसत नाहीं. म्हणून परमाणू नित्य आहेत असें या सूत्राचें तात्पर्य आहे.

१५ कारण, द्व्यणुक देखील सत् म्ह० भावरूपी आहेच. घट, पट वगैरे द्व्यणुकाचीं कार्यें दृश्यमान आहेत, आणि त्या द्व्यणुकाचें जें कारण परमाणू ते दिसत नाहींतच. तेव्हा सूत्राचा हा अर्थ घेतला तर द्व्यणुकानाही नित्यत्व येऊं लागेल.

१६ या विशेषणाचा अंतर्भाव केला म्हणजे द्व्यणुकाना नित्यत्व येत नाहीं. कारण, त्या द्व्यणुकाना उत्पन्न करणारें द्रव्य परमाणू आहे.

१७ वैशेषिक सूत्र (४।१।१) यामध्यें

१८ म्हणजे एकच कारण कणादानें दिलें असें होईल.

१९ उदा०:-तंतू कायम असूनही ते फक्त निरनिराळे केले म्हणजे पटाचा नाश होतो.

२० उदा०:—तंतूचाच नाश झाला म्हणजे पटाचा नाश होतो.

२१ परमाणूना मुळीं कारणच नसल्यामुळे त्यांचा नाश होण्याला 'कारण–विभाग' आणि 'कारण–विनाश' हीं दोन्ही कारणें संभवत नाहींत; आणि नाशाचें तिसरें कारण तर काहींच नाहीं, तेव्हा अर्थातच 'परमाणू नित्य आहेत' असें सिद्ध होतें.

२२ कारण, असमवायि–कारणाचा नाश झाला म्हणजे कार्याचा नाश होतो असा वैशेषिकांचा सिद्धांत आहे. आता समवायि-कारणाचा विभाग झाला तर संयोगरूपी असमवायि–कारणाचा नाश होणारच, आणि समवायि कारणाचाच नाश झाला तरीही त्याच्या संयोगाचा नाश होणारच. तेव्हां अर्थांच वरील नियम सिद्ध होतो.

रच्या धर्मांनीं[23] रहित आणि सामान्यात्मकें[24] असें कारण विशेष प्रकारच्या धर्मांनीं युक्त अशा नवीन अवस्थेप्रत प्राप्त होऊनच एखाद्या नवीन द्रव्याचें कारण होतें ' असें (आमच्या मताप्रमाणें) मानलें असतां ज्याप्रमाणें घृताचें काठिन्य नष्ट होतें त्याप्रमाणें कार्याची कठिनावस्था नष्ट होऊन देखील कार्याचा नाश होऊं शकेल[25]. तेव्हां परमाणूंना रूप वगैरे गुण असल्यामुळें त्यांचें . सूक्ष्मत्व आणि नित्यत्व हे जे धर्म वैशेषिकांना इष्ट आहेत, त्याच्या उलट धर्म सिद्ध होऊं लागतील. म्हणून या कारणास्तवही परमाणुकारण-वाद बरोबर नाहीं. (१५)

उभयथा च दोषात् ॥ १६ ॥

१६ दोन्ही रीतींनीं दोष येतो म्हणूनही (तुझें मत बरोबर नाहीं). (३)

पृथ्वीला गंध, रस, रूप आणि स्पर्श असे (चार) गुण असून ती स्थूल आहे. उदकाला रूप, रस आणि स्पर्श असे (तीन) गुण असून तें सूक्ष्म[1] आहे. तेजाला रूप आणि स्पर्श असे (दोन) गुण असून तें (उदकापेक्षा) अधिक[2] सूक्ष्म आहे.

---

२३ घटत्व वगैरे विशेष धर्मांनीं.

२४ ' मृत्तिकात्व ' या सामान्य धर्मानें युक्त.

२५ ' मृत्तिका आणि घट हे पदार्थ भिन्न भिन्न असून त्यांपैकीं मृत्तिका हें घटाचें कारण आहे ' असें वेदान्ती लोक मानीत नाहींत. तर त्यांचे मत असें आहे कीं मृत्तिकेपेक्षा घट म्हणून वस्तु निराळी नाहीं. घट म्हणून जी वस्तु आहे ती मृत्तिकेचीच एक विशेष प्रकारची अवस्था होय. यावरूनच मृत्तिकेला घटाचें कारण असें म्हणण्याची वहिवाट आहे आता ह्या मतीं कार्य नष्ट होणें म्हणजे एक प्रकारची अवस्था नष्ट होणें, आणि अवस्थेचा नाश तर ' कारणविभाग ' व ' कारण-विनाश ' ह्या दोन्ही गोष्टी न होताना सुद्धा होतो असा अनुभव आहे. उदा०-घृताचे अवयव कायम असून आणि त्यांचा संयोगही कायम असून फक्त त्या घृताच्या काठिन्यावस्थेचा अग्नि-संयोगाच्या योगानें नाश होतो. एकंदरींत ' कारण विभाग ' आणि 'कारण विनाश ' हीं दोन्ही कारणें नसूनही अवस्थेचा नाश होतो, आणि अवस्थेचा जो नाश तोच कार्याचा नाश आहे. म्हणून कार्याच्या नाशाचीं वरील दोनच कारणें आहेत असा नियम वेदान्ती मानीत नाहींत.

१ जरी अगदीं बारीक वस्त्रगाळ पूड असली तरी ती एखाद्या कागदावर ठेवली असता तिचा त्या कागदाच्या मधून कागदाच्या खालीं प्रवेश होत नाहीं, परंतु त्या कागदावर पाण्याचा थेंब टाकिला असता तो तेव्हांच कागदाच्या खालीं जातो, यावरून पृथ्वीपेक्षा जल सूक्ष्म आहे असें सिद्ध होतें आता ज्याअर्थी पृथ्वीपेक्षा जल सूक्ष्म आहे आणि पृथ्वीपेक्षा जलामध्यें गंध हा गुण कमी आहे, त्याअर्थी पृथ्वीपेक्षा जल सूक्ष्म असण्याचें कारण ' पृथ्वीपेक्षा जलामध्यें गंध हा गुण कमी आहे ' हेंच मानणें सयुक्तिक आहे.

२ ज्याअर्थी उन्हातून पाणी वाहत असता त्या पाण्याच्या आत तळापर्यंत तेजाचे किरण जातात, त्याअर्थी पाण्यापेक्षा तेज अधिक सूक्ष्म आहे असें सिद्ध होतें. आता जरी पाण्यामध्यें एखादा

वायूला स्पर्श हा गुण असून तो (मागलि सर्वांमध्यें) अत्यंत सूक्ष्म आहे. अशा रीतीनें या चार भूतांना कमज्यास्त गुण असून ते स्थूल, सूक्ष्म, अधिक सूक्ष्म आणि अत्यंत सूक्ष्म असे भिन्न भिन्न आकाराचे आहेत असें व्यवहारांत दृष्टीस पडतें. त्याप्रमाणें (या चार महाभूतांच्या) परमाणूंना देखील कमज्यास्त गुण आहेत असें मानावें किंवा नाहीं ? कोणताही पक्ष स्वीकारला तरी दोष अपरिहार्यच आहे. प्रथमतः '(परमाणूंना) कमज्यास्त गुण आहेत ' असें मानलें तर ' ज्या परमाणूंना ज्यास्त गुण आहेत त्याचा आकार (इतर परमाणूंपेक्षां) मोठा आहे ' असें मानावें लागत असल्यामुळें ते परमाणू होणार नाहींत. ' आकार मोठा नसतांही गुण जास्त असूं शकतील ' असें (मात्र) तुला म्हणता येत नाहीं. कारण भौतिक कार्यांमध्यें गुण ज्यास्त असले तर त्याचा आकार मोठा असलेला दृष्टीस पडतो. बरें; आतां परमाणूंचा सारखेपणा कायम ठेवण्याकारितां ' त्याना कमज्यास्त गुण आहेत ' असें मानलें नाहीं तर मग ' त्या सर्वांना एक एक गुण आहे ' असें तरी मानलें पाहिजे; आणि असें मानलें म्हणजे मग तेजाच्या ठिकाणीं स्पर्श उपलब्ध होणार नाहीं; उदकाच्या ठिकाणीं रूप आणि स्पर्श उपलब्ध होणार नाहींत; आणि पृथ्वीच्या

धोंडा ठेविला असता तो देखील तळापर्यंत पोहोंचतो, तरी तो पाण्याचे अवयव दूर करून तळापर्यंत पोहोंचतो. म्हणूनच पाण्यामध्यें धोंडा ठेविला असता पाणी त्याच्या दोन्ही बाजूंनीं जातें असा अनुभव येतो. परंतु तेजाचे किरण जरी पाण्यामध्यें शिरले, तरी तें पाणी पूर्वीप्रमाणेंच चोहोंकडून वाहत असतें. यावरून त्या पाण्याचे अवयव दूर न करता तेजाचे किरण आत शिरतात असें मानावें लागतें. तेव्हा जलापेक्षाही तेज हें अधिक सूक्ष्म आहे असें सिद्ध होतें. येथेंही जलापेक्षा तेज अधिक सूक्ष्म असण्याचें कारण ' जलापेक्षा तेजामध्यें रस हा गुण कमी आहे ' हेच मानणें सयुक्तिक आहे.

३ तेजामध्येंही वायूचा प्रवेश होतो. कारण, ऊन पडलें असता त्यामधूनही वारा वाहतो असा अनुभव आहे. आता धोंडा किंवा पाणी वगैरे पदार्थ फेंकिले असता ते देखील उन्हामधून जातात, पण तेजाचे किरण दूर करून ते जातात, म्हणूनच त्याची सावली पडलेली दृष्टीस पडते. परंतु उन्हामधून वारा वाहत असताना त्याची सावली बिलकूल पडत नाहीं. यावरून वारा हा तेजाचे किरण दूर न करताच त्यामधून वाहतो असे मानावें लागतें. तेव्हा तेजापेक्षाही वायु अत्यंत सूक्ष्म आहे असें सिद्ध होतें. येथें देखील तेजापेक्षा वायु अत्यंत सूक्ष्म असण्याचें कारण ' तेजापेक्षा वायूमध्यें रूप हा गुण कमी आहे ' हेंच मानणें सयुक्तिक आहे.

४ न टाळण्याजोगा.

५ कारण, ज्या वस्तूपेक्षां दुसरी कोणतीही वस्तु सूक्ष्म नाहीं त्या वस्तूला ' परमाणु ' म्हणतात.

६ पूर्वीच्या १।२।२ टिपा पहा.

७ जर कदाचित् गंध हाच एक गुण सर्वांचा आहे असें मानलें तर हे दोष येतात. आतां रूप हाच एक गुण सर्वांचा मानला तर रूपापेक्षां इतर गुण उपलब्ध होणार नाहींत इत्यादि दोष येतील.

ठिकाणीं रस, रूप आणि स्पर्श उपलब्ध होणार नाहींत. कारण, कारणाच्या गुणांपासून कार्याचे गुण उत्पन्न होतात. किंवा 'सर्वच परमाणूंना चार चार गुण आहेत' असें तरी मानलें पाहिजे; आणि असें मानलें म्हणजे मग उदकाच्या ठिकाणीं देखील गंध उपलब्ध होईल; तेजाच्या ठिकाणीं देखील गंध आणि रस उपलब्ध होतील; आणि वायूच्या ठिकाणीं देखील गंध, रूप आणि रस उपलब्ध होतील; पण असें व्यवहारांत दृष्टीस पडत नाहीं. म्हणून या कारणास्तवही परमाणुकारणवाद बरोबर नाहीं. (१६)

अपरिग्रहाच्चात्यन्तमनपेक्षा ॥ १७ ॥

१७ आणि (तुझ्या मताचा शिष्ट लोकांनीं) अंगीकार केला नसल्यामुळें-(ही) त्याचा सर्वथैव त्याग (करावा). (३)

वेदपारंगत अशा 'मनु' वगैरे कांहीं लोकांनीं प्रधानकारणवादाचा 'सत्कार्य-वाद' वगैरे कांहीं गोष्टींना उपयोग होतो[२] या मुद्द्यावर अंगीकार केला आहे. परंतु या परमाणुकारणवादाचा कोणत्याही शिष्ट लोकांनीं कोणत्याही अंशानें अंगीकार केलेला नाहीं; म्हणून या वादाचा वेदाभिमानी लोकांनीं सर्वथैव त्याग करावा.

शिवाय, वैशेषिक हे आपल्या शास्त्राचे विषयभूत असे सहा पदार्थ मानतात. द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष आणि समवाय हीं त्या सहा पदार्थांचीं नांवें होत. ह्या पदार्थांचीं लक्षणें भिन्न भिन्न आहेत, आणि (म्हणून) 'मनुष्य, घोडा, ससा यांप्रमाणें हे पदार्थ परस्परांपासून अत्यंत भिन्न आहेत' असें ते मानतात. असें मानून

---

१ सांख्य-शास्त्राचा.

२ कारण, वेदान्त्यांप्रमाणें सांख्य लोकांनीं सुद्धां आपल्या शास्त्रामध्यें 'सत्कार्यवाद' वगैरे कांहीं गोष्टी सिद्ध केल्या असल्यामुळें त्या गोष्टी त्या शास्त्रावरूनही समजतात. अशा रीतीनें त्या शास्त्राचा त्या गोष्टींना उपयोग होतो.

३ येथून भाष्यकारांनीं वैशेषिक मतावर सूत्रांत सांगितलेल्या दोषांहून व्यतिरिक्त असे आणखी दोष देण्यास आरंभ केला आहे.

४ शास्त्रामध्यें प्रतिपादन केलेलीं मुख्य तत्त्वें.

५ ज्या पदार्थामध्यें गुण राहतात त्या पदार्थाला 'द्रव्य' म्हणावें. उदा०:— घट, पट वगैरे. घट, पट वगैरेंमध्यें रूप, रस वगैरे गुण आहेत. ज्या पदार्थामध्यें गुण रहात नसून जाति राहते आणि जो पदार्थ स्वतः कर्मरूप नव्हे त्या पदार्थाला 'गुण' म्हणावें. उदा०— रूप, रस, वगैरे- रूप वगैरे पदार्थांमध्यें रूप वगैरे इतर गुण राहत नाहींत आणि रूप वगैरेंमध्यें रूपत्व वगैरे जाती राहत असतात; व रूप वगैरे हे स्वतः कर्म नव्हेत म्हणजे ते कर्माहून निराळे आहेत. जो पदार्थ संयोग आणि

पुन्हा ते त्याच्या उलट ' गुण, कर्म वगैरे बाकीचे पाच पदार्थ द्रव्य-नामक पदार्थावर अवलंबून आहेत[६] ' असें मानतात. पण हें त्याचें मानणें बरोबर नाहीं. कसें म्हणाल तर असें — ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्यें ससा, कुश, पळस वगैरे वस्तू परस्परापासून अत्यंत भिन्न असल्यामुळें परस्परावर अवलंबून असत नाहींत[७], त्याप्रमाणें द्रव्य, गुण वगैरे पदार्थही परस्परापासून अत्यंत भिन्न असल्यामुळें त्यापैकीं गुण, कर्म वगैरे पदार्थ द्रव्य-नामक पदार्थावर अवलंबून असू शकणार नाहींत. बरें, आता (तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें) ' गुण वगैरे पदार्थ द्रव्यावर अवलंबून आहेत,' असें मानलें तर मग त्यावरून (उलट) असें सिद्ध होईल कीं द्रव्य असताना ते असतात व द्रव्य नसताना ते नसतात, म्हणून द्रव्यच भिन्न भिन्न आकार

विभाग यांचें असमवायिकारण होतो त्याला ' कर्म ' म्हणावें उदा॰— मनुष्य वगैरेंचें चालणें. ह्या चालण्यापासून पुढील देशाशीं संयोग होतो आणि मागील देशाशीं विभाग होतो जो पदार्थ नित्य आणि एक असा असून अनेक पदार्थांमध्यें समवायसंबंधानें राहतो त्याला ' सामान्य ' म्हणावें सामान्यालाच ' जाति ' असें म्हणतात उदा॰—घटत्व, पटत्व वगैरे घटत्व हें नित्य आहे कारण, घटाचा नाश झाला तरी घटत्वाचा नाश होत नाहीं तसेंच, घट जरी अनेक आहेत तरी त्या सर्वांमध्ये घटत्व हें एकच आहे, व तें घटत्व त्या घटामध्यें समवायसंबंधानें राहतें जो पदार्थ नित्यद्रव्यामध्यें राहून त्या नित्यद्रव्याचा परस्परामधील भेद दाखवितो, त्याला ' विशेष ' म्हणावें उदा॰— परमाणूवरील एक प्रकारचे धर्म हे धर्म परमाणुरूपी नित्यद्रव्यावर राहतात, आणि हे धर्मच परमाणूमधील परस्परभेदाचे दर्शक आहेत. ते असे.—ज्याअर्थी लोकामध्यें घट, पट वगैरे हजारों वस्तू भिन्न भिन्न प्रकारच्या आढळतात, त्याअर्थी त्या वस्तूंचें मूळ कारण जे परमाणू ते भिन्न भिन्न प्रकारचे असले पाहिजेत कारण, कारणामध्यें भेद असल्याशिवाय कार्यामध्ये भेद असू शकत नाहीं आता प्रत्येक परमाणूवर निरनिराळा धर्म असल्याशिवाय परमाणूमध्यें भेद आहे असें म्हणता येत नाहीं म्हणून प्रत्येक परमाणूवर निरनिराळा धर्म राहतो असें मानावें लागतें या कल्पिलेल्या धर्मांनाच ' विशेष ' असें म्हणतात या विशेषामुळेंच परमाणूमधील भेद सिद्ध करता येतो म्हणून हे विशेष परमाणूमधील भेदाचे दर्शक होत जो पदार्थ संबंधरूपी असून नित्य आहे त्याला ' समवाय ' म्हणावें उदा॰—रूप वगैरे गुणाचा घटाशीं संबंध हा संबंध नित्य आहे, त्याचा नाश नाहीं कारण, घटाशीं असंबद्ध असें त्याचें रूप केव्हाही उपलब्ध होत नाहीं. तें नेहमीं घटाशीं संबद्धच असतें याप्रमाणें द्रव्य, गुण वगैरे सहा पदार्थांचीं भिन्न भिन्न लक्षणे आहेत अभाव हा सातवा पदार्थ जरी कणादानें वरील सहा पदार्थांबरोबर सूत्रानें सांगितला नाहीं तरी तो त्याला संमत आहे असें त्याचे अनुयायी म्हणतात

६ कारण, ' गुण ', ' कर्म ' वगैरे पाच पदार्थांना नेहमीं द्रव्याची जरूर असते कारण, ते पाच पदार्थ द्रव्य असेल तरच असतात, द्रव्य नसेल तर कधींही असत नाहींत. आतां, सामान्य आणि समवाय हे दोन पदार्थ जरी गुण-कर्मांवरही असतात, तरी तेथेंही द्रव्य आहेच. कारण गुण-कर्मांना द्रव्याची जरूर आहेच

७ कारण, ' ससा असेल तरच कुश असतो ' असा काहीं नियम नाहीं.

वौरेंच्या योगानें भिन्न भिन्न शब्दांचा आणि ज्ञानाचा विषय होतें. ज्याप्रमाणें देवदत्त हा एकच असून भिन्न भिन्न अवस्थांच्या योगानें भिन्न भिन्न शब्दाचा आणि ज्ञानाचा विषय होतो, त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट होय. पण असें मानलें म्हणजे साङ्ख्याचाच सिद्धान्त[12] मानल्यासारखा होतो, व स्वतःच्या सिद्धान्ताच्या उलट गोष्ट मानल्यासारखी होते.

शंका — धूम हा अग्नीपासून भिन्न असूनही तो अग्नीवर अवलंबून आहे असें दृष्टीस पडतें. उत्तर — असें दृष्टीस पडतें खरें, परंतु ' अग्नि आणि धूम हे भिन्न आहेत ' अशी प्रतीति होत असल्यामुळें ' ते परस्परापासून भिन्न आहेत ' असा आम्ही निश्चय करतों. परंतु ' पांढरी घोंगडी ', ' तांबडी गाय ', ' निळें कमळ ' वगैरे ठिकाणीं तीं तीं द्रव्येंच त्या त्या रूपांनीं भासतात. त्यामुळें अग्नि आणि धूम याप्रमाणें ' द्रव्य आणि गुण हे परस्परापासून भिन्न आहेत ' अशी प्रतीति होत नाहीं; तेव्हा गुण हे द्रव्यात्मकच होत. अशाच रीतीनें ' कर्म, सामान्य, विशेष आणि समवाय हे द्रव्यात्मक आहेत ' असें जाणावें.

आता ' द्रव्य आणि गुण हे अयुतसिद्ध असल्यामुळें गुण हे द्रव्यावर अवलंबून आहेत ' असें म्हणशील तर मग आम्ही असें विचारतों कीं अयुतसिद्धत्व म्हणजे

---

८ एकाच घटाला ' वर्तुल ' वगैरे आकारामुळे ' घट ' हा शब्द लागतो आणि पादरेपणाच्या आकारामुळें त्यालाच ' पादरा ' हा शब्द लागतो ' पादरा ' म्हणून काहीं घटाखेरीज निराळा पदार्थ नाहीं कारण, घटाखेरीज निराळा असा त्यामधील पादरा पदार्थ कधींही उपलब्ध होत नाहीं.

९ एकाच घटाचें ' वर्तुळ ' वगैरे आकारामुळें ' हा घट आहे ' असें ज्ञान होतें आणि पादरेपणाच्या आकारामुळें त्या घटाचेंच ' हा पादरा आहे ' असें ज्ञान होतें

१० बाल्यावस्था, तारुण्यावस्था, आणि वृद्धावस्था यांच्या

११ बाल, तरुण आणि वृद्ध हे शब्द एकाच देवदत्ताला लागतात; आणि त्या एकाच देवदत्ताचीं ' हा बाल आहे, हा तरुण आहे, हा म्हातारा आहे ' अशा प्रकारचीं अनेक ज्ञानें होतात.

१२ ' गुण आणि गुणी हे एकच आहेत ' हा सिद्धांत होय वेदान्त्याचाही हाच सिद्धांत आहे

१३ ' द्रव्यापेक्षा गुण निराळे आहेत ' या सिद्धांताच्या

१४ तेव्हा ' एका पदार्थावर अवलंबून दुसरा पदार्थ असला म्हणजे ते दोन्ही पदार्थ एकच असतात ' हा नियम खोटा ठरतो तेव्हा गुण जरी द्रव्यावर अवलंबून असले तरी ' ते द्रव्यापेक्षा निराळे आहेत ' असें मानण्यास काहीं हरकत नाहीं असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे

१५ घोंगडीपेक्षा ' पादरा ' म्हणून काहीं निराळा पदार्थ उपलब्ध होत नाहीं तात्पर्य— ' जे दोन पदार्थ निरनिराळे उपलब्ध होत नाहींत ते दोन्ही एकच होत ' हा नियम खरा आहे असें मानण्याला काहीं बाध येत नाहीं

१६ कारण, गुणाप्रमाणें कर्म वगैरे पदार्थ देखील द्रव्यापेक्षा निराळे उपलब्ध होत नाहींत.

१७ आणि अयुतसिद्ध असल्यामुळेंच ते गुण द्रव्यापेक्षा निराळे उपलब्ध होत नाहींत तेव्हा ' निराळे उपलब्ध होत नाहींत ' एवढ्याच गोष्टीवरून जें वेदान्ती लोकानीं द्रव्यगुणांचें ऐक्य मानलें

काय ? अयुतसिद्धत्व म्हणजे (दोन वस्तूंचे) पृथक् प्रदेश[18] नसणें, किंवा पृथक् काल नसणें[19], किंवा पृथक् स्वभाव[20] नसणें ? यापैकीं कोणताही अर्थ घेतला तरी जुळत नाहीं. प्रथमतः 'पृथक् प्रदेश नसणें' असा अर्थ घेतला तर तुझा स्वतःचा सिद्धांत विरुद्ध होईल. कसा म्हणशील तर असाः—'तंतूंपासून उत्पन्न झालेला पट तंतुरूपी प्रदेश व्याप्त करतो' असें तू मानतोस;[21] 'पटरूपी प्रदेश व्याप्त करतो' असें तूं मानीत नाहींस.[22][23] परंतु 'पटाचे शुक्लत्व वगैरे गुण पटरूपी प्रदेश व्याप्त करतात' असें तूं मानतोस;[24] 'तंतुरूपी प्रदेश व्याप्त करतात' असें तूं मानीत नाहींस.[25] कणादाचें सूत्रही असेंच आहेः—'द्रव्यें नवीन द्रव्यांना उत्पन्न करतात; व गुण नवीन गुणांना (उत्पन्न करतात)' (वै. सू. १।१।१०). तंतुरूपीं कारण–द्रव्यें पटरूपीं कार्य–द्रव्याला उत्पन्न करतात. तसेंच, शुक्लत्व वगैरे तंतूंचे गुण पटरूपीं कार्य–द्रव्यामध्यें (आपल्यासारखे) नवीन शुक्लत्व वगैरे गुण उत्पन्न करतात, असें वैशेषिक मानतात. पण या मताला 'द्रव्य आणि गुण ह्यांचे पृथक् प्रदेश नसतात' असें मानलें असतां बाध येईल.[26] बरें, आतां अयुतसिद्धत्व म्हणजे 'पृथक् काल नसणें' असा अर्थ घेतला तर मग गाईचें उजवें आणि डावें शिंग हीं दोन्ही अयुतसिद्ध होऊं लागतील.[27] त्याप्रमाणेंच, अयुतसिद्धत्व म्हणजे 'पृथक् स्वभाव नसणें' असा अर्थ घेतला तर द्रव्य आणि गुण ह्यांच्यामध्यें भेद संभवणार नाहीं. कारण, ज्यांचा पृथक् स्वभाव नसतो ते एकच आहेत अशी प्रतीति होते.

आहे तें बरोबर नाहीं. कारण, द्रव्यापेक्षा गुण निराळे उपलब्ध होत नाहींत याचें कारण त्यांचें 'ऐक्य' नव्हे, तर 'अयुतसिद्धत्व' हें होय असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१८ निरनिराळे आश्रय.

१९ दोन वस्तूंच्या उत्पत्तीचा भिन्न भिन्न काल नसणें.

२० स्वरूप.

२१ 'तंतू हे पटाचे आश्रय आहेत' असें.

२२ 'पटाचा आश्रय पटच होय' असें.

२३ कारण, आपणच आपला आश्रय होत नाहीं.

२४ 'शुक्लत्व वगैरे गुणाचा पट हा आश्रय आहे' असें.

२५ 'पटाच्या शुक्लत्व वगैरे गुणाचा तंतू हा आश्रय आहे' असें.

२६ आणि अयुतसिद्धत्वाचा पहिला अर्थ घेतला असतां असें मानणें भागच आहे.

२७ कारण, त्या दोन शिंगाच्या उत्पत्तीचा काल भिन्न भिन्न नाहीं.

तसेंच, ज्या वस्तू 'युतसिद्ध'[28] आहेत त्यांच्यामधील जो संबंध तो संयोग होय[29] व ज्या वस्तू 'अयुतसिद्ध'[30] आहेत त्यांच्यामधील जो संबंध तो समवाय होय[31]' असें वैशेषिकांचें मत आहे. पण तेंही खोटेंच आहे. कारण, कार्याच्या पूर्वी अस्तित्वांत असलेलें जें कारण तें अयुतसिद्ध होऊं शकत नाहीं[32]. आतां, असें म्हणशील कीं आमचें अयुतसिद्धत्व हें दोन संबंधी वस्तूंपैकीं एकावरच अवलंबून आहे[33]; त्यामुळें अयुतसिद्ध जें कार्य त्याचा कारणाशीं जो संबंध त्यालाच आम्ही समवाय असें म्हणतों; तर त्यावर आमचें उत्तरः— असें मानलें तरी पूर्वी अस्तित्वांत नसलेलें म्हणजे ज्याला स्वरूप प्राप्त झालें नाहीं, असें जें कार्य त्याचा कारणाशीं संबंध होऊं शकत नाहीं[34]. कारण, संबंधाला दोन वस्तू लागतात. बरें, 'कार्य अस्तित्वांत आल्यानंतर तें कारणाशीं संबद्ध होईल' असेंही तुला म्हणतां येत नाहीं. कारण, तसें म्हटलें म्हणजे 'कार्य हें कारणाशीं संबद्ध होण्यापूर्वी अस्तित्वांत आहे' असें तूं मानल्यासारखें होतें. पण तसें मानलें तर (कार्य देखील) अयुतसिद्ध होणार नाहीं. त्यामुळें 'कार्य आणि कारण यांच्यामध्यें संयोग आणि विभाग नसतात' या तुझ्या तत्त्वाला बाध येईल[35]. शिवाय, ज्याप्रमाणें नुकतेंच उत्पन्न झालेल्या आणि

२८ परस्परावर अवलंबून न राहणाऱ्या.

२९ उदा०:— घट आणि पट याचा संबंध. घट आणि पट यापैकीं पट हा घटावाचून राहतो व घट हा पटावाचून राहतो.

३० *परस्परावर अवलंबून राहणाऱ्या.*

३१ *उदा०:— द्रव्य आणि गुण याचा संबंध. द्रव्य आणि गुण यापैकीं गुण हा द्रव्यावाचून राहत नाहीं व द्रव्य हें गुणावाचून राहत नाहीं.*

३२ *'घटावर जे रूप वगैरे गुण आहेत त्याचें घट हें द्रव्य कारण आहे' असें वैशेषिकानीं मानलें आहे. आता, कार्याच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी निदान एक क्षणभर तरी कारण अस्तित्वात असलें पाहिजे; तरच त्याच्यापासून कार्य उत्पन्न होण्याचा संभव असतो तेव्हा गुणांच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी घट अस्तित्वात असल्यामुळे त्याला 'अयुतसिद्ध' म्हणता येत नाहीं.*

३३ गुणाशिवाय घट राहूं शकतो; पण गुण मात्र घटाशिवाय कधीं राहूं शकत नाहींत. एवढ्यावरूनच घटाचे गुण अयुतसिद्ध होतात. आणि जो पदार्थ ज्या पदार्थामुळें अयुतसिद्ध होतो त्या पदार्थाचा त्या पदार्थाशीं समवायसंबंध असतो असें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे.

३४ 'घटाशिवाय घटाचे गुण राहूं शकत नाहींत' असे जें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे त्याचा अर्थ 'घटाचा संबंध झाल्याशिवाय त्याच्या गुणाची उत्पत्ति होत नाहीं' असाच होतो. पण असें म्हटलें म्हणजे गुणाची उत्पत्ति होण्यापूर्वी घटाचा संबंध कोणाशीं झाला तें सागतां येत नाहीं.

३५ कारण, घट आणि त्याचे गुण हे दोघेही पृथक् पृथक् राहत असल्यामुळें त्या दोघांचा आरंभीं एक क्षणभर तरी विभाग आहेच असें अर्थात् सिद्ध होतें; आणि दोन पदार्थांचा विभाग असून नंतर जो त्याचा संबंध होतो त्याला तूंच संयोग असें म्हणत असल्यामुळें त्याचा 'संयोगही आहे' असें सिद्ध होतें.

क्रियारहित अशा कार्यद्रव्याचा ‘ आकाश ’ वगैरे इतर विभु-द्रव्याशीं जो संबंध होतो तो संयोगच होय, समवाय नव्हे असें तू मानतोसें[३६], त्याप्रमाणें कार्य-द्रव्याचा कारण-द्रव्याशीं जो संबंध होतो तो देखील संयोगच होईल, समवाय होणार नाहीं.

शिवाय, ‘ संयोगसंबंध किंवा समवायसंबंध हा संबंधी पदार्थांहून व्यतिरिक्त पदार्थ आहे ’ अशाविषयीं कांहीं प्रमाण नाहीं. आता, असें म्हणशील कीं संबंधी पदार्थांच्या नावाहून व्यतिरिक्त अशीं संयोग आणि समवाय हीं नावें आहेत[३८], तसेंच संबंधी पदार्थांच्या ज्ञानाहून व्यतिरिक्त अशीं संयोग आणि समवाय हीं ज्ञानें होतात[३९] असा अनुभव आहे, यावरून ‘ संयोग आणि समवाय हे व्यतिरिक्त पदार्थ आहेत ’ असें सिद्ध होतें; तर त्यावर आमचें उत्तर – हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, पदार्थ एक असूनही त्याचें स्वरूप[४०] आणि बाह्य-रूप[४१] हीं पाहिलीं असतां त्याला अनेक नावें असतात व त्याचीं अनेक ज्ञानें होतात असें दृष्टीस पडतें. उदा –‘ देवदत्त हा एक असूनही त्याचें स्वरूप आणि संबंधिरूप हीं पाहिलीं असता त्याला मनुष्य[४२], ब्राह्मण, श्रोत्रिय[४३], उदार, बाळ, तरुण, वृद्ध, पिता[४४], पुत्र, नातू, बंधु, जावई इत्यादि अनेक नावें प्राप्त

---

३६ जरी घट पट वगैरे कार्य द्रव्यामध्यें चलन-वगैरे-क्रिया असते तरी त्या कार्य-द्रव्याचा आकाशाशीं संयोग होण्याला क्रिया हें कारण लागत नसल्यामुळें येथें ‘ क्रिया-रहित ’ असें म्हटलें आहे हा कारण, क्रिया उत्पन्न होण्यापूर्वी देखील आकाशाशी कार्य द्रव्याचा संयोग संबंध असतो असं ते वैशेषिक लोक मानतात

३७ यावरून ‘ संयोग संबंध हा क्रियेमुळेंच उत्पन्न होतो ’ हा नियम बरोबर नाहीं असें सिद्ध होतें

३८ जेव्हा घट आणि पट याचा संबंध होतो तेव्हा संबंधी पदार्थांची घट, पट हीं नावें आहेत आणि संबंधाच त्या नावापेक्षा निराळें ‘ संयोग ’ हे नाव आहे तसेंच , ‘ समवाय ’ हें नाव देखील समवायींच्या नावापेक्षा निराळें असेंच आहे

३९ ‘ हा घट आहे, हा पट आहे ’ अशीं जीं संबंधी पदार्थांचीं ज्ञानें त्यापेक्षा ‘ हा संयोग आहे, हा समवाय आहे ’ अशीं संबंधाचीं ज्ञानें निराळीं होतात

४० स्वत चें रूप

४१ दुसऱ्याच्या संबंधानें प्राप्त झालेले धर्म

४२ देवदत्ताचें हात पाय वगैरेंनीं युक्त जें स्वत चें रूप त्यामुळें त्याला ‘ मनुष्य ’ हें नाव प्राप्त होतें, व म्हणूनच ‘ तो मनुष्य आहे ’ असें सर्वदा ज्ञान होतें

४३ वेद-पारगत

४४ देवदत्ताला ‘ पुत्र ’ वगैरेंच्या संबंधामुळें प्राप्त झालेले जे ‘ पितृत्व ’ वगैरे धर्म त्यामुळें त्याला ‘ पिता ’ वगैरे नाव प्राप्त होतात आता, दुसऱ्याच्या संबंधामुळें एखाद्याला प्राप्त होणारें जें नाव तें तो संबंध उत्पन्न होण्यापूर्वी त्याला प्राप्त होत नाहीं उदा०—देवदत्ताला पुत्र होण्यापूर्वी ‘ पिता ’ हे नाव प्राप्त होत नाहीं परंतु स्वत च्या रूपामुळें एखाद्याला प्राप्त होणारें जें नाव तें त्याला सर्वदा असतें उदा०-देवदत्ताला ‘ मनुष्य ’ हें नाव सर्वदा असतें दुसऱ्याच्या संबंधावर तें अवलंबून असत नाहीं

होतात, व त्यांचीं मनुष्य, ब्राह्मण, इत्यादि अनेक ज्ञानें होतात' असें व्यवहारात आढळून येतें. तसेंच, 'रेघ ही एकच असूनही ती भिन्न भिन्न स्थानाप्रत प्राप्त झाली असता तिला एक, दह, शत, सहस्र वगैरे अनेक नावें प्राप्त होतात व तिचीं एक, दह वगैरे अनेक ज्ञानें होतात' असें व्यवहारामध्यें आढळून येतें. त्याप्रमाणेंच सबंधी पदार्थांना स्वतःचीं नावें असून व त्यांचीं स्वतःचीं ज्ञानें होऊन शिवाय ते सबंधी पदार्थच संयोग आणि समवाय या नावाचे व ज्ञानाचे विषय होतात, पण त्या नावावरून व त्या ज्ञानावरून 'संयोग आणि समवाय हे व्यतिरिक्त पदार्थ अस्तित्वांत आहेत' असें सिद्ध होत नाहीं. एकंदरीत, व्यतिरिक्त पदार्थाचें अस्तित्व ओळखण्याचें चिन्ह जें त्या पदार्थाची उपलब्धि होणें[49] तें संयोग आणि समवाय यांना नसल्यांमुळें 'ते व्यतिरिक्त पदार्थ आहेत' असें सिद्ध होत नाहीं. आता, 'जर संबंधी पदार्थच संबंधाच्या नावाचे व ज्ञानाचे विषय असतील तर त्या पदार्थांना तीं नावें सदोदित मिळतील व त्यांचीं तीं ज्ञानें सदोदित होतील' असें म्हणू नये. कारण, 'त्या पदार्थांचें स्वरूप आणि बाह्यरूप हीं पाहिलीं असता त्यांना अनेक नावें असतात व त्यांचीं अनेक ज्ञानें होतात' असें आम्हीं वर सांगितलेंच आहे.

---

४५ 'हा मनुष्य आहे, हा ब्राह्मण आहे' अशा प्रकारचीं अनेक ज्ञानें

४६ एकच '३' हा आकडा '३३३' असा तीन वेळा मांडला असता शेवटल्या आकड्याला 'एक' असे म्हणतात मधल्याला 'दह' असें म्हणतात व पहिल्याला 'शत' असें म्हणतात व त्याचीं 'हा एक, हा दह, हा शत' अशीं भिन्न भिन्न प्रकारचीं ज्ञानें होतात म्हणून एकंदर संख्या 'तीनशें तहेतीस' होते पण वास्तविक पाहिलें असता आकडा एकच आहे, भिन्न भिन्न प्रकारचा मुळींच नाहीं

४७ जेथें घट व पट यांचा संयोग असतो तेथें त्या घट व पट याशिवाय संयोग म्हणून एक निराळा असा पदार्थ बिलकूल उपलब्ध होत नाहीं फक्त, त्या घट व पट यामध्ये काहीं अंतर न राहिल्यामुळ तेथें 'संयोग' हें नाव प्राप्त होतें व 'हा संयोग आहे' असें ज्ञान होतें

४८ निराळ्या

४९ 'अस्तित्वांत असलेल्या इतर पदार्थांपेक्षा निराळी' अशी स्वतंत्र रीतीनें त्या पदार्थांची उपलब्धि होणें

५० संबंधी पदार्थांपेक्षा संयोग आणि समवाय हे पदार्थ निराळे उपलब्ध होत नसल्यामुळं

५१ जर 'संयोग' हा पदार्थ घट व पट याशिवाय निराळा नसेल, तर संयोग हे नाव घट व पट यांना नेहमीं मिळेल, म्हणजे घटापासून पट दूर असतानाही मिळेल, व तेथें 'संयोग आहे' असें ज्ञान होईल

५२ जरी 'संयोग' हें नाव घट व पट यांचेंच आहे, तरी तें नाव त्यांना स्वतःच्या रूपामुळें प्राप्त झालेलें नाहीं, तर 'त्या दोन पदार्थांमध्ये अंतर नसणें' ह्या बाह्य धर्मामुळें प्राप्त झालेलें आहे. म्हणून तो बाह्य धर्म जेव्हा असेल तेव्हाच तें नाव त्या घट व पट यांना मिळेल, भलत्या वेळीं

तसेंच, परमाणू, आत्मा आणि मन या तीन पदार्थांना प्रदेश[५३] नसल्यामुळें त्यांचा संयोग होऊं शकत नाहीं. कारण, ज्यांना प्रदेश आहेत अशा द्रव्यांचाच परस्परांशीं संयोग झालेला दृष्टीस पडतो. 'परमाणू, आत्मा आणि मन यांना कल्पित प्रदेश आहेत' असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, ज्या वस्तू खरोखर जगांत विद्यमान नाहींत त्या आहेत अशी जर कल्पना केली तर अशा रीतीनें वाटेल ती वस्तु सिद्ध होऊं लागेल. कारण, 'अमक्याच अविद्यमान वस्तूंचें अस्तित्व—मग तें युक्तिविरुद्ध असो किंवा नसो —कल्पावें त्यांहून ज्यास्त वस्तूंचें अस्तित्व कल्पूं नये' असा नियम करण्याला कांहीं प्रमाण नाहीं. कल्पना ह्या स्वाधीन आहेत म्हणून त्या वाटेल तितक्या करतां येतील. शिवाय, वैशेषिकांनीं कल्पिलेल्या सहा पदार्थांहून ज्यास्त शंभर किंवा हजार पदार्थ कां कल्पूं नयेत अशाविषयीं कांहीं प्रमाण नाहीं. वाटेल त्या मनुष्याला वाटेल ती वस्तु सिद्ध करतां येईल. एखादा दयाळू मनुष्य 'प्राण्यांना दुःख देणारा हा संसार नसो' अशी कल्पना करील. तसेंच, दुसरा एखादा दुर्व्यसनी मनुष्य 'मुक्त झालेले लोक देखील पुन्हां उत्पन्न होवोत' अशी कल्पना करील. कारण, ते तशा कल्पना करूं लागले असतां त्यांना कोण आड येईल ?

शिवाय, सावयव अशा द्व्यणुकाचा (निरवयव अशा) आकाशाशीं जसा 'निकट संबंध[५५]' असत नाहीं, तसा त्या सावयव द्व्यणुकाचा निरवयव अशा परमाणूंशीं देखील 'निकट संबंध असूं शकत नाहीं[५६]. कारण, ज्याप्रमाणें लाख आणि लाकूड यांचा 'निकट

मिळणार नाहीं. ज्याप्रमाणें देवदत्त हाच जरी पिता आहे, तरी तो देवदत्त जन्मल्याबरोबर त्याला 'पिता' म्हणत नाहींत, तर त्याला पुत्र झाला म्हणजेच त्या पुत्राच्या संबंधानें त्याला 'पिता' असें म्हणतात, त्याप्रमाणेंच हें होय.

५३ अवयव.

५४ उदा० :—घट व पट यांचा संयोग. येथें घटाच्या कांहीं अवयवाचा पटाच्या कांहीं अवयवाशीं संयोग झाला आहे, व याप्रमाणें ज्या ज्या ठिकाणीं म्हणून कोणत्याही दोन वस्तूंचा संयोग होतो त्या त्या ठिकाणीं त्या वस्तूंच्या अवयवाचाच परस्परांशीं संयोग होत असतो असा नियम आहे.

५५ जेथें दोन वस्तूंचा संबंध झाला असतां त्या संबंधामुळें त्या दोन वस्तूंपैकीं एका वस्तूच्या अवयवामध्यें दुसऱ्या वस्तूचे अवयव प्रविष्ट होतात त्या संबंधाला 'निकटसंबंध' म्हणतात. हा संबंध ज्या दोन वस्तूंचा होतो त्या वस्तूंपैकीं एक घेतली असता दुसरी आपोआप घेतली जाते. हाच समवाय होय. आकाशाला मुळींच अवयव नसल्यामुळें त्याच्याशीं दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूचा निकटसंबंध होत नाहीं. म्हणूनच घटपटाचा जो आकाशाशीं संबंध आहे त्याला वैशेषिक लोक 'संयोग-संबंध' म्हणतात, समवाय म्हणत नाहींत.

५६ तेव्हा परमाणू आणि द्व्यणुक यांमध्यें समवायसंबंध आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

संबंध' संभवतो[५७] त्याप्रमाणें आकाश आणि पृथ्वी वगैरे द्रव्यें यांचा 'निकटसंबंध' संभवत नाहीं. आतां, कार्य-द्रव्यें[५८] आणि कारण-द्रव्यें[५९] यांच्यामध्यें जो 'आश्रिताश्रय-भाव[६०]' आहे तो निराळ्या रीतीनें[६१] जुळत नाहीं, म्हणून समवाय अवश्य मानला पाहिजे (आणि म्हणून अर्थात कार्य आणि कारण यांच्यामध्यें भेद मानला पाहिजे) असें म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण, तसें मानलें असतां 'इतरेतराश्रय' हा दोष येईल. कारण, 'कार्य आणि कारण यांच्यामध्यें भेद सिद्ध झाला असतां त्यांच्यामध्यें आश्रिताश्रयभाव सिद्ध होतो व कार्य आणि कारण यांच्यामध्यें आश्रिताश्रयभाव सिद्ध झाला असतां त्यांच्यामध्यें भेद सिद्ध होतो' अशा रीतीनें 'कुंडबदरन्यायों[६२]-' नें 'इतरेतराश्रय' दोष प्राप्त होईल[६३]. वेदान्ती तर, कार्य आणि कारण यांच्यामध्यें भेदही मानीत नाहींत, किंवा त्यांच्यामध्यें आश्रिताश्रयभावही मानीत नाहींत. कारण, त्यांच्या मतीं कार्य म्हणजे कारणाचीच एक प्रकारची अवस्था होय.

शिवाय, परमाणू हे मर्यादित असल्यामुळें त्यांना जितक्या दिशा असतील—मग त्या सहा[६४] असोत, किंवा आठ[६५] असोत, किंवा दहा[६६] असोत—तितके अवयव असले पाहिजेत, व त्यांना अवयव असल्यामुळें ते अनित्य असले पाहिजेत; आणि मग 'परमाणूंना अवयव नाहींत व ते नित्य आहेत' हे जे वैशेषिकांचे सिद्धांत त्यांना बाध येईल. आतां 'भिन्न भिन्न दिशांमुळें झालेले जे भिन्न भिन्न अवयव तेच माझे परमाणू होत' असें जर म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण, परमाणू देखील आदिकारणापर्यंत सूक्ष्म होत होत

---

५७ म्हणूनच लाकूड ओढल्याबरोबर त्याच्याबरोबर लाख देखील ओढली जाते.

५८ द्व्यणुक वगैरे.

५९ परमाणु वगैरे.

६० द्व्यणुकाचे परमाणू हे 'आश्रय' आहेत आणि द्व्यणुक हें 'आश्रित' आहे असा भाव.

६१ समवाय-संबंध न मानतां अन्य रीतीनें.

६२ एकाने 'कुंड' कोठें आहे असें विचारलें असतां दुसऱ्यानें जेथें बदर (बोरीचें झाड) आहे तेथें तें आहे असें उत्तर द्यावें आणि 'बदर' कोठें आहे असें विचारलें असता जेथें 'कुंड' आहे तेथें तें आहे असें उत्तर द्यावें. पण यावरून त्यापैकीं एकही कोठे आहे तें समजत नाहीं. याल्याच 'कुंड-बदर-न्याय' म्हणतात.

६३ आणि भेद व आश्रिताश्रयभाव हे दोन्हीही सिद्ध होणार नाहींत.

६४ पूर्व, पश्चिम, दक्षिण, आणि उत्तर अशा चार बाजूंच्या चार दिशा आणि वरची व खालची अशा दोन मिळून सहा दिशा.

६५ चार बाजूंच्या चार दिशा आणि त्याच्यामधल्या ईशान्य, आग्नेय, नैर्ऋत्य, आणि वायव्य, अशा चार दिशा मिळून आठ दिशा.

६६ वर सांगितलेल्या आठ दिशा आणि वरची व खालची ह्या दोन मिळून दहा दिशा.

नाश पावूं शकतात. ज्याप्रमाणें पृथ्वी ही द्व्यणुक वगैरेंपेक्षां अत्यंत स्थूल असून व (तुझ्या मतीं) खरोखर अस्तित्वांत असून देखील नाश पावते, नंतर पृथ्वीच्या जातीचे दुसरे सूक्ष्म पदार्थ नाश पावतात, व नंतर द्व्यणुक नाश पावतें, त्याप्रमाणें परमाणू देखील पृथ्वीच्या जातीचे असल्यामुळें नाश पावले पाहिजेत. आतां, 'परमाणू जरी नाश पावले पाहिजेत, तरी ते आपल्या अवयवांच्या विभागामुळेंच नाश पावले पाहिजेत[68] ' असें जर म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण, 'ज्याप्रमाणें घृताचें काठिन्य नष्ट होतें त्याप्रमाणें (परमाणूंचें देखील काठिन्य नष्ट होऊन) त्यांचा नाश होऊं शकतो ' असें आम्हीं मागें सांगितलेंच आहे. ज्याप्रमाणें घृत, सुवर्ण, वगैरे पदार्थांच्या अवयवांचा विभाग न होतांनाही अग्नीच्या संयोगामुळें ते पदार्थ वितळून त्यांच्या काठिन्याचा नाश होतो, त्याप्रमाणें परमाणू देखील परमकारणाच्या स्थितीप्रत प्राप्त होऊन त्यांच्या काठिन्य वगैरे धर्मांचा नाश होईल.

तसेंच, कार्याची उत्पत्ति देखील अवयवांच्या संयोगानेंच केवळ होते असें नाहीं. कारण, क्षीर, उदक वगैरेंच्या अवयवांचा निराळा संयोग न होऊनही त्या पदार्थांपासून दहीं, बर्फ वगैरे कार्यांची उत्पत्ति होते असें दृष्टीस पडतें. तेव्हां (एकंदरींत) हा परमाणु-कारण-वाद अत्यंत दुर्बल अशा युक्तींनीं सिद्ध केला आहे, व तो 'ईश्वर जगाचें उपादानकारण आहे' असें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीशीं विरुद्ध आहे, व त्याचा वेदपारंगत असे जे 'मनु' वगैरे शिष्ट लोक त्यांनीं अंगीकार केला नाहीं. म्हणून त्याचा सर्वथैव त्याग करावा. 'ज्याला आपल्या कल्याणाची इच्छा आहे त्यानें' असे शब्द[69] घालून (सूत्र) पूर्ण करावें. (१७)

[आतां येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें अठराव्या सूत्रापासून सत्ताविसाव्या सूत्रापर्यंत दहा सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू० १८) आतां येथून बौद्ध लोकाचें खंडन करणें आहे. बौद्ध लोकामध्यें तीन प्रकार आहेत. कोणी सर्व जग खरें मानतात; हेच 'बाह्यार्थवादी' होत. कोणी विज्ञान तेवढें खरें मानतात; हेच 'विज्ञानवादी' होत. आणि कोणी तर कांहींच खरें मानीत नाहींत; हेच 'शून्यवादी' होत त्यापैकीं जे लोक सर्व जग खरें मानतात म्हणजे 'चार प्रकारच्या परमाणूंपासून पृथ्वी, जल, तेज आणि वायु ह्या चार धातू उत्पन्न होतात, आणि रूप, विज्ञान, वेदना, संज्ञा आणि संस्कार या पांच स्कंधापासून ज्ञान वगैरे सर्व अंतर्यामी वस्तू उत्पन्न

६७ घट पट वगैरे पार्थिव पदार्थ.

६८ परंतु परमाणूंना अवयव नसल्यामुळें त्यांचा नाश होत नाहीं असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

६९ हे शब्द सूत्रामध्यें अध्याहृत आहेत असें समजावें. म्हणजे 'कल्याणेच्छु मनुष्यानें तुझ्या (वैशेषिकाच्या) मताचा त्याग करावा' असा सूत्राचा अर्थ जाणावा.

होतात' असें मानतात. त्यावर उत्तर—अचेतन असे जे परमाणू आणि स्कंध, त्यांचा समुदाय बनविणारा ह्या मतीं कोणीच सांगता येत नाहीं. कारण, हे लोक आत्म्यासुद्धा सर्व वस्तू क्षणिक मानतात बरें, आतां 'आपोआपच समुदाय बनतात' असें म्हणावें तर ते समुदाय नेहमींच बनूं लागतील. एकंदरींत समुदाय बनविणारा कोणी नसल्यामुळें सर्व संसार लुप्त होईल. (सू. १९) आतां, बौद्ध लोक जें म्हणतात कीं 'अविद्या वगैरे पदार्थ हे एकमेकांचीं कारणें होत असल्यामुळें संसार संभवतो, ते अविद्या वगैरे पदार्थ समुदायरूपी आहेत; आणि रहाटगाडग्याप्रमाणें - एकसारखा त्यांचा प्रवाह सुरू आहे, तेव्हां अर्थातच समुदाय सिद्ध होतो' तें त्यांचें म्हणणेंही बरोबर नाहीं. कारण, समुदायरूपी जे अविद्या वगैरे पदार्थ ते सिद्ध झाले म्हणजे मग ते पुढील पदार्थांच्या उत्पत्तीचें कारण होतील. परंतु ते समुदायच कसे सिद्ध होतात ते अद्यापि सांगता येत नाहीं. आतां 'समुदाय अर्थातच सिद्ध होतो' असें जें त्यांनीं म्हटलें आहे त्यावरून समुदायाचें अस्तित्व मात्र सिद्ध होईल, पण समुदायाच्या उत्पत्तीचें कांहीं तरी निराळें कारण सांगितलेंच पाहिजे, आणि तें तर त्यांना कांहींच सांगता येत नाहीं आतां 'अविद्या वगैरे पदार्थच समुदायाचेंही कारण होतात' असें म्हणावें तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, स्वतःच समुदायरूपी जे अविद्या वगैरे पदार्थ ते आपणच आपलें कसें कारण होतील ? आतां, 'जगांतील समुदायरूपी जे हे सर्व पदार्थ ते प्रत्येक क्षणीं एकामागून एक असे समुदायरूपच एकदम उत्पन्न होतात' असें मानलें तरी दोष येतोच. कारण, 'पहिल्या समुदायापासून जो दुसरा समुदाय उत्पन्न होतो तो थेट पहिल्यासारखाच होतो' असा नियम मानला तर मनुष्याला देवाचें किंवा पशुपक्ष्याचें शरीर प्राप्त होणार नाहीं. बरें, न मानला तर प्रतिक्षणीं जें निराळें शरीर उत्पन्न होतें तें देखील कदाचित् मनुष्याला एकदम हत्तीचें किंवा देव वगैरेंचें प्राप्त होईल. शिवाय, ज्याच्या भोगाकरितां हा समुदाय उत्पन्न होतो तो स्थिर भोक्ताच याच्या मतीं नाहीं. तेव्हां अर्थातच भोगाची इच्छा करणारा कोणी नसल्यामुळें हे समुदाय सिद्ध होणार नाहींत (सू० २०) शिवाय, 'पूर्वक्षणचा पदार्थ उत्तरक्षणच्या पदार्थांच्या उत्पत्तीचें कारण आहे' असें जें या बौद्धाचें मत आहे, तें बरोबर नाहीं. कारण, पूर्वक्षणचा पदार्थ पूर्वक्षणींच नष्ट होत असल्यामुळें तो उत्तरक्षणच्या पदार्थांचें कारण होऊं शकत नाहीं आतां, 'पूर्वक्षणचा पदार्थ कांहीं व्यापार करून नष्ट होतो व त्या व्यापाराच्या योगानेंच उत्तरक्षणचा पदार्थ उत्पन्न होतो' असें म्हणावें तर पूर्वक्षणच्या पदार्थाच्या उत्पत्तीचा एक क्षण आणि व्यापार करण्याचा दुसरा क्षण अशी निदान दोन क्षण तरी स्थिति मानावी लागेल आतां, उत्पत्ति हाच त्याचा व्यापार मानावा तरी देखील जुळत नाहीं कारण, या बौद्धाच्या मतीं कार्य उत्पन्न होण्यापूर्वींच कारणाचा नाश होत असल्यामुळें कार्यामध्यें कारणाचें स्वरूप उतरण्याला कांहींच मार्ग नाहीं आणि त्याशिवाय जर कार्यकारणभाव मानला तर घटापासून पटही उत्पन्न होईल. शिवाय, उत्पत्ति आणि नाश हे वस्तूचें जर स्वरूपच असेल तर 'वस्तु, उत्पत्ति, आणि नाश' हे तीन शब्द पर्यायच होतील. बरें, वस्तूच्या पहिल्या आणि शेवटच्या अवस्थाची उत्पत्ति आणि नाश हीं नांवें असतील तर वस्तूचा तीन क्षणांशीं संबंध मानावा लागेल. बरें, वस्तूचा उत्पत्ति आणि नाश यांच्याशीं कांहींच संबंध नसेल तर वस्तु नित्य होऊं लागेल. आतां, 'उत्पत्ति आणि नाश म्हणजे दर्शन आणि अदर्शन होय' असें जरी मानलें तरी देखील वस्तु नित्यच होईल. कारण, दर्शन आणि अदर्शन हे द्रष्ट्याचे धर्म असल्यामुळें त्यांचा वस्तूशीं कांहीं संबंध पोंहोचत नाहीं. एकंदरींत हें बौद्धमत बरोबर नाहीं. (सू० २१) शिवाय, या मतीं क्षणिक वस्तूमध्यें कार्यकारणभाव संभवत नसल्यामुळें 'चार प्रकारच्या कारणापासून चित्त आणि चैत्तिक वस्तू उत्पन्न होतात' ही त्यांचीच प्रतिज्ञा नष्ट होईल. आणि कार्यकारणभाव सोडलाच तर सर्व वस्तू सर्व ठिकाणीं उत्पन्न होतील. बरें,

"उत्तरक्षणचा पदार्थ उत्पन्न होईपर्यंत पूर्वक्षणचा पदार्थ राहतो ' असें मानलें तरी ' सर्व वस्तू क्षणिक आहेत ' ही प्रतिज्ञा विरुद्ध होईल. (सू. २२) " बुद्धिपूर्वक जो वस्तूचा नाश तो ' प्रतिसंख्यानिरोध ' होय आणि प्रतिक्षणीं साहजिक रीतीनें होणारा जो वस्तूचा नाश तो 'अप्रतिसंख्यानिरोध ' होय " असे जे दोन प्रकारचे नाश बौद्ध लोकांनीं मानले आहेत ते संभवत नाहींत. कारण, हे नाश वस्तूंच्या प्रवाहाचे म्हणावे तर वस्तू कायम असताना त्याच्या प्रवाहाचा नाश संभवत नाहीं. बरें, हे नाश वस्तूचेच म्हणावे तरी बरोबर नाहीं. कारण, अस्तित्वात असलेल्या कोणत्याही वस्तूचा सर्वदा नाश संभवत नाहीं. (सू. २३) शिवाय, या बौद्धाच्या मतीं अविद्या वगैरेंचा नाश हा तत्त्वज्ञानामुळेंच होत असेल तर ' प्रत्येक क्षणीं सर्व वस्तूचा आपोआप नाश होतो ' हा सिद्धांत टाकावा लागेल. बरें, आपोआपच जर नाश होईल तर अविद्या वगैरेंच्या नाशाकरिता जो ज्ञानमार्गाचा उपदेश त्यांनीं केला आहे तो व्यर्थ होईल. (सू. २४) शिवाय, हे बौद्ध लोक ' आकाश ही भावरूप वस्तू नाहीं ' असें म्हणतात तें बरोबर नाहीं. कारण, श्रुतीवरून ' आकाश ही भावरूप वस्तु आहे ' असें समजतें. तसेंच, ' शब्द ' या गुणावरून आकाशाचें अनुमानही होत आहे. शिवाय, ' आकाश म्हणजे आवरणाचा अभाव ' असें म्हणणाऱ्याच्या मतीं एक पक्षी उडत असताना तेथें तें पक्षीरूप आवरण विद्यमान असल्यामुळें ' आवरणाचा अभाव आहे ' असें म्हणता येणार नाहीं. तेव्हा अर्थातच तेथें आकाश नसल्यामुळें दुसऱ्या पक्ष्याला उडण्याला जागा मिळणार नाहीं. आता, ' जेथें पहिला पक्षी उडत नसेल तेथें दुसरा पक्षी उडेल ' असें म्हणशील तर या तुझ्या वाक्यात ' जेथें ' या शब्दानें काय घेतोस तें सांग जे घेशील तेंच आमचें आकाश होय. शिवाय, आकाश ही भावरूपी वस्तु नसेल तर ' आकाश हें वायूचा आधार आहे ' हें तुमचेंच बोलणें जुळणार नाहीं. शिवाय, ' पूर्वी (२२ सूत्रात) सांगितलेले दोन नाश आणि आकाश हे तीन पदार्थ अभावरूपी आहेत ' असें मानून पुन्हां आपणच त्या तीन पदार्थांना नित्य मानतात. आता, जर खराच त्याना नित्यत्व हा धर्म असेल, तर ते पदार्थ भावरूपीच होतील, अभावरूपी होणार नाहींत. (सू. २५) शिवाय, प्रत्येक मनुष्याला जें पूर्वी अनुभविलेल्या पदार्थाचें स्मरण होतें तें या बौद्धाच्या मतीं संभवणार नाहीं. कारण, त्याच्या मतीं आत्मा देखील क्षणिकच असल्यामुळें अनुभव घेणारा आत्मा तत्क्षणींच नष्ट होऊन गेला आहे शिवाय, ' मीं तें काल पाहिलें, मी हें आज पाहतों ' अशी पूर्वीच्या अनुभवाची जी ओळख सर्व मनुष्याना पटते, तीही क्षणिक आत्मा मानला असता जुळणार नाहीं. तसेंच, ' दर्शनाचा आणि स्मरणाचा कर्ता एकच आहे ' ही गोष्ट बौद्धाला देखील नाकबूल करता येणार नाहीं आता ' प्रत्येक क्षणचा आत्मा जरी भिन्न भिन्न आहे तरी त्या आत्म्यांमध्यें परस्परसादृश्य असल्यामुळें स्मरण वगैरे घडतें ' असें म्हणशील तर त्याचें सादृश्य तुला कसें समजलें तें सांग. कारण, तूही क्षणिकच असल्यामुळें तुला त्या अनेक आत्म्यांचें ज्ञान होणें अशक्य आहे. आता ' ज्याप्रमाणें लोकात दोन वस्तूमध्यें सादृश्य असतें तसें हें सादृश्य नव्हे तर हें काहीं निराळेंच आहे, ह्याला काहीं दोन वस्तूंची जरूर लागत नाहीं ' असें म्हणशील तर हें तुझें बोलणें तिऱ्हाइताच्या तर ध्यानात येणार नाहींच, पण तुझें तुला देखील समजलें असेल कीं नाहीं या विषयीं संशयच वाटतो शिवाय, ' सादृश्यामुळें हा व्यवहार होतो ' हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, ' हा आत्मा त्या आत्म्यासारखा आहे ' अशी प्रतीति न होता उलट ' तोच आहे ' अशी प्रतीति होते शिवाय, सादृश्यामुळें कदाचित् दुसऱ्या वस्तूविषयीं भ्रांति होते. परंतु ' तोच मी आहें किंवा आता निराळाच झालों ' अशी मात्र भ्रांति कधीं कोणालाही होत नाहीं. (सू. २६) शिवाय, हे बौद्ध लोक ' पूर्वक्षणच्या पदार्थाच्या अभावापासून उत्तरक्षणचा पदार्थ उत्पन्न होतो अशा रीतीनें अभावापासून भाव उत्पन्न होतो ' असें

वर्णन करतात. पण हें त्याचें मत बरोबर नाहीं. कारण, अभावापासूनच जर भाव उत्पन्न होत असेल तर 'अंकुर वगैरेंचीं बीज वगैरे कारणें आहेत' असें मानणें व्यर्थ होईल. शिवाय, शशशृंग हें अभावरूपच असल्यामुळे आणि अभाव तेथून सर्व सारखेच असल्यामुळें शशशृंगापासूनही अंकुर उत्पन्न होऊं लागतील. आता सर्व अभाव सारखे नाहींत, तर त्यामध्ये पुष्कळ प्रकार आहेत असें म्हणशील तर त्या अभावाचा अभावपणाच जाऊन त्याना भावत्व प्राप्त होईल. शिवाय, घट, पट वगैरे कार्यें जर अभावापासून उत्पन्न होतील तर तीं अभावरूपच होतील. पण असें तर दृष्टीस पडत नाहीं. तात्पर्य, मृत्तिकेचीं घट वगैरे कार्यें पहा, सुवर्णाचीं रुचक वगैरे कार्यें पहा, सर्व ठिकाणीं स्थिर अशा भावरूपी कारणापासूनच कार्यें उत्पन्न झालेलीं दृष्टीस पडत असल्यामुळें 'अभावापासून भाव उत्पन्न होतो' हें म्हणणें चुकीचें ठरतें. आता, जरी अंकुर उत्पन्न होताना बीजाचा नाश झालेला दृष्टीस पडतो, तरी तेथें तें सर्वच बीज अंकुराचें कारण नाहींच; तर, अंकुरामध्यें प्रविष्ट होणारे असे जे काहीं बीजाचे स्थिर अवयव तेच अंकुराचें कारण आहेत असें समजावें. शिवाय या बौद्धाचें मत पाहिलें असता लोक विनाकारण घोटाळ्यात मात्र पडतात. कारण, हे लोक एकीकडे 'चार प्रकारच्या कारणापासून चित्त आणि चैत्तिक पदार्थ उत्पन्न होतात' असें म्हणतात, आणि दुसरीकडे त्याच्या उलट *'अभावापासून भाव उत्पन्न होतो' असें म्हणतात. (सू. २७) शिवाय*, जर *अभावापासूनच* भाव उत्पन्न होत असेल तर अभाव हा सर्वांच्या जवळ सुलभच असल्यामुळे शेतकऱ्याचें धान्य घरीं बसूनच पिकेल. कुंभार, कोष्टी वगैरे लोकानीं काहींएक खटपट न करताच घट, पट वगैरे कार्यें तयार होतील. तात्पर्य, 'अभावापासून भाव उत्पन्न होतो' हा सिद्धात बरोबर नाहीं.]

समुदाय उभयहेतुकेऽपि तदप्राप्तिः ॥ १८ ॥

१८ दोन्ही कारणांपासून उत्पन्न होणारे समुदाय जरी मानले तरी ते सिद्ध होत नाहींत. (४)

---

१ ह्या सूत्रापासून सूत्रकारानीं बौद्ध-मताचें खंडन करण्याला आरंभ केला आहे. याकरिता त्या मताची थोडक्यात माहिती देतो:— हे *बौद्ध लोक माध्यमिक, योगाचार, सौत्रान्तिक आणि वैभाषिक* असे चार प्रकारचे आहेत. (१) ज्ञान आणि ज्ञेय असे जे दोन प्रकारचे पदार्थ जगामध्यें उपलब्ध होतात ते सर्व शून्य आहेत, म्हणजे 'त्यापैकीं एकाही पदार्थाला खरें अस्तित्व नाहीं' असा गुरूनें (म्ह० बुद्धानें) उपदेश केल्यानंतर गुरूवर पूर्ण विश्वास ठेवून ती गोष्ट ज्या शिष्यानीं कबूल केली ते शिष्य 'माध्यमिक' होत. ह्याना 'माध्यमिक' *म्हणण्याचें कारण असें कीं* ह्याची बुद्धि मध्यम आहे: *गुरूनें सांगितलेली गोष्ट ह्यांना समजली* म्हणून ह्याची बुद्धि अगदींच मंद आहे असें म्हणता येत नाहीं, व गुरूनें सांगितलेली गोष्ट संभवनीय आहे किंवा नाहीं हा विचार ह्याना करता आला नाहीं म्हणून ह्याची बुद्धि तीव्र आहे असेंही म्हणता येत नाहीं. (२) जे शिष्य 'ज्ञेय वस्तु अस्तित्वात नाहींत हें बरोबर आहे; परंतु ज्ञान *अस्तित्वात नाहीं असें मान म्हणता येत नाहीं, कारण*, जर ज्ञानच नसेल तर सर्व जग आंधळें होईल असा आक्षेप करून 'ज्ञान तेवढें खरें आहे' असें मानतात ते 'योगाचार' होत. ह्या शिष्याच्या ठिकाणीं योग आणि आचार ह्या दोन्ही गोष्टी असल्यामुळें ह्याना 'योगाचार' म्हणतात. 'ज्ञेय वस्तू अस्तित्वात कशा असतील' असा शिष्यानीं आक्षेप आणिल्यानंतर '*तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें* ज्ञानच तेवढें अस्तित्वात असो' असें गुरूनें उत्तर दिलें. *या गुरूच्या उत्तराला बौद्ध लोक* 'योग' म्हणतात, व वरील शिष्याच्या आक्षेपाला 'आचार' म्हणतात.

'वैशेषिकांचें दर्शन हें दुष्ट युक्तींनीं समर्थित असल्यामुळें व तें वेदाशीं विरुद्ध असल्यामुळें व त्याचा शिष्ट लोकांनीं अंगीकार केला नसल्यामुळें तें अनादरणीय आहे' असें आम्हीं (आतांपर्यंत) दाखविलें. आतां वैशेषिक हे अर्धवैनाशिक आहेत. तेव्हां वैनाशिकत्वरूप साम्यामुळें ' सर्व-वैनाशिक जे बौद्ध त्यांचें दर्शन अत्यंत अनादरणीय आहे ' असें आम्ही आतां दाखवितों:—

(बुद्धानें भिन्न भिन्न कालीं) भिन्न भिन्न मतांचें प्रतिपादन केल्यामुळें म्हणा—किंवा (बौद्धाचे) भिन्न भिन्न बुद्धीचे शिष्य असल्यामुळें म्हणा—या दर्शनांत पुष्कळ प्रकार झाले आहेत. त्यांपैकीं पुढील तीन प्रकार (मुख्य) आहेत:— कोणी ' सर्व (जग) खरें आहे ' असें मानणारे आहेत (हा पहिला प्रकार); कोणी ' विज्ञान

---

(३) जे शिष्य असें म्हणतात कीं ' ज्ञेय वस्तू जर अस्तित्वात नसतील तर ज्ञानहि अस्तित्वात असूं शकणार नाहीं; तेव्हा ज्ञान जर अस्तित्वात आहे असें मानावयाचें तर ज्ञेय वस्तू देखील अस्तित्वात आहेत असें मानलें पाहिजे ' ते शिष्य ' सौत्रान्तिक ' होत. सौत्रान्तिक म्हणजे सूत्राच्या अंतासंबंधानें प्रश्न करणारे. जसे जसे शिष्यानीं आक्षेप आणिले तशीं तशीं नवीन सूत्रें गुरूनें रचिलीं हें पाहून ' अशा रीतीनें तुमच्या सूत्राचा अंत केव्हा होणार ? ' असा ह्या शिष्यानीं गुरूला प्रश्न केला ज्ञेय वस्तू अस्तित्वात आहेत असें जरी हे लोक मानतात तरी त्या वस्तूंचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें असें हे लोक मानीत नाहींत. (४) ज्ञेय वस्तूंचें अस्तित्व प्रत्यक्ष प्रमाणानें सिद्ध होतें आणि अनुमानानेंहि तें सिद्ध होतें असें जे शिष्य मानतात ते ' वैभाषिक ' होत. ह्या लोकाची ' भाषा ' म्हणजे भाषण म्हणजे मत सौत्रान्तिकाच्या मताच्या ' वि' म्हणजे विरुद्ध असल्यामुळें ह्याना ' वैभाषिक ' म्हणतात. आपआपल्या मताप्रमाणें जरी मानलेले असले, तरी सर्व पदार्थ क्षणिक आहेत असें या चौघाचेंहि सारखेंच मत आहे.

२ मत.

३ जगामध्यें जेवढे म्हणून पदार्थ आहेत त्यापैकीं सुमारे अर्धे पदार्थ विनाशी आहेत असें वैशेषिक लोक मानीत असल्यामुळें त्याना ' अर्ध-वैनाशिक ' म्हटलें आहे. परमाणू, आकाश, काल, देश, आत्मा, मन, सामान्य, विशेष, समवाय, आणि काहीं गुण एवढे पदार्थ नित्य आहेत, पण बाकीचे सर्व पदार्थ अनित्य आहेत असें वैशेषिक मानतात. देह वगैरे पदार्थ निदान तीन क्षण राहतात, नंतर त्याच्या ठिकाणीं दुसरे देह वगैरे पदार्थ उत्पन्न होतात, अशा रीतीनें देह वगैरे पदार्थ अनित्यच आहेत असें वैशेषिक मानतात

४ ' अस्तित्वात आलेल्या वस्तूंचा नाश होतो ' हें मत वैशेषिक आणि बौद्ध या दोघाचें सारखेंच असल्यामुळें

५ जगामध्यें जेवढे म्हणून पदार्थ आहेत ते सर्व विनाशी आहेत. त्यापैकीं एक देखील पदार्थ नित्य नाहीं असें बौद्ध लोक मानीत असल्यामुळें त्याना ' सर्व वैनाशिक ' असें म्हटलें आहे.

६ काहीं तीव्र बुद्धीचे, काहीं मध्यम बुद्धीचे, व काहीं मंद बुद्धीचे असे.

७ ज्ञान, आणि ज्ञेय म्हणजे घट, पट वगैरे त्या ज्ञानाचे विषय, हे सर्व पदार्थ खरे आहेत, आणि ते सर्व क्षणिकही आहेत; ज्ञान हें प्रत्येक क्षणीं निरनिराळे उत्पन्न होतें; तसेंच घट, पट वगैरे ज्ञेय पदार्थ देखील प्रत्येक क्षणीं निरनिराळे उत्पन्न होतात असें या शिष्याचें मत आहे.

तेवढें खरें आहे ' असें मानणारे आहेत (हा दुसरा प्रकार); आणि कोणी तर ' सर्व (जग) शून्य आहे ' असें मानणारे आहेत (हा तिसरा प्रकार).

आता यापैकीं जे ' सर्व (जग) खरें आहे ' असें मानणारे आहेत, त्याचें आम्ही प्रथम खंडन करतों:— हे लोक (जगामध्यें) ' बाह्य ' आणि ' आभ्यंतर ' अशा (दोन प्रकारच्या) वस्तू मानतात. बाह्य (वस्तू) म्हणजे भूत आणि भौतिक (वस्तू) होत; आणि आभ्यंतर (वस्तू) म्हणजे चित्त आणि चैत्तिक (वस्तू) होत.

---

८ ज्ञेय पदार्थ मुळींच अस्तित्वात नाहींत, ते सर्व ज्ञानरूपच आहेत, आणि तें ज्ञान देखील क्षणिकच आहे असें यांचे मत आहे.

९ सौत्रान्तिक आणि वैभाषिक यांच्या मतीं बाह्य आणि आभ्यंतर अशा दोन प्रकारच्या वस्तू आहेत. पृथिवी, जल, तेज, आणि वायु हीं चार भूतें आणि त्यापासून उत्पन्न झालेले घट, पट वगैरे चार प्रकारचे भौतिक पदार्थ हे सर्व ' बाह्य ' होत. ह्यांची उत्पत्ति परमाणूपासून होते. परंतु ज्याप्रमाणें द्व्यणुक वगैरे पदार्थ परमाणूंपेक्षां भिन्न आहेत असें वैशेषिक लोकांनीं मानिलें आहे तसें हे लोक मानीत नाहींत. ह्यांच्या मतीं हे सर्व पदार्थ म्हणजे परमाणूंचे केवळ समुदायच आहेत. बाह्य वस्तूंचे जे अत्यंत सूक्ष्म अवयव त्यांना परमाणू म्हणतात. गंधाच्या परमाणूंचा जो समुदाय तोच पृथिवी होय. रसाच्या परमाणूंचा जो समुदाय तेंच जल होय. रूपाच्या परमाणूंचा जो समुदाय तेंच तेज होय. स्पर्शाच्या परमाणूंचा जो समुदाय तोच वायु होय. आकाश हें पांचवें महाभूत (सौत्रान्तिक व वैभाषिक) लोक मानीत नाहींत. आकाश हा भावरूपी पदार्थ नव्हे, तो शशशृंगा सारखा केवळ अभावरूपी आहे; म्हणजे जेथें भाववस्तू नसतात तेथें त्या भाववस्तूंच्या अभावालाच आकाश म्हणतात. ' आभ्यंतर ' वस्तू म्हणजे मानसिक वस्तू होत. ह्या वस्तू घट, पट वगैरे बाह्य वस्तूंपेक्षा निराळ्या आहेत. त्या अवश्य मानल्याच पाहिजेत. कारण, त्या मानल्या नाहींत, तर घट, पट वगैरे बाह्य वस्तू नसताना मनुष्याला जे त्या वस्तूंचे स्मरण होतें तें होणार नाहीं. कारण, त्या वेळीं बाह्य वस्तू अस्तित्वात नसल्यामुळें त्या स्मरणरूपी ज्ञानाला विषयच मिळत नाहीं. ह्या मानसिक वस्तूंचे पांच प्रकार आहेत. या पांच प्रकारांना रूपस्कंध, विज्ञानस्कंध, वेदनास्कंध, संज्ञास्कंध आणि संस्कारस्कंध अशीं पांच नावें आहेत. घट, पट वगैरे ज्या मानसिक वस्तू त्यांना ' रूपस्कंध ' म्हणतात. मानसिक वस्तू म्हणजे ज्ञानाचाच एक विशेष प्रकारचा परिणाम होय. विज्ञानस्कंधाचे दोन प्रकार आहेतः १ प्रवृत्ति विज्ञान आणि २ आलय विज्ञान. ' हा घट आहे, हा पट आहे ' अशा आकाराचें जे ज्ञान होतें तें ' प्रवृत्तिविज्ञान ' होय. आलय विज्ञान हें साकार आणि निराकार असें दोन प्रकारचें आहे. ' मी ' अशा आकाराचें जें ज्ञान होतें तें साकार ' आलय-विज्ञान ' होय; ह्या ज्ञानाच्या प्रवाहालाच ' जीव ' म्हणतात. ज्या ज्ञानामध्ये ' मी ' असा आकार भासत नाहीं तें निराकार होय, या ज्ञानाच्या प्रवाहालाच ' ईश्वर ' म्हणतात. ह्या विज्ञानस्कंधाचींच ' चित्त ', ' आत्मा ' अशीं नावें आहेत. सुख आणि दुःख हे ' वेदनास्कंध ' होत. हेही ज्ञानाचेच एक प्रकारचे परिणाम आहेत. कारण, इष्ट वस्तूचें जें ज्ञान तेंच सुखरूपानें परिणत होतें, आणि अनिष्ट वस्तूचें जें ज्ञान तेंच दुःखरूपानें परिणत होतें. देवदत्त, यज्ञदत्त वगैरे जीं नावें आहेत त्यांना ' संज्ञास्कंध ' म्हणतात. हीं नावेंही ज्ञानाचच एक प्रकारचे परिणाम आहेत. या नावांना बाह्यस्वरूप काहींच नाहीं. राग, द्वेष वगैरे जे अंतःकरणाचे परिणाम ते ' संस्कारस्कंध ' होत. हे देखील ज्ञानाचेच एक प्रकारचे परिणाम आहेत. ज्ञानालाच

यांपैकीं पृथ्वी-वगैरे[10] ज्या धातू आहेत त्या भूत (वस्तू) होत, व रूप वगैरे[11] आणि चक्षू वगैरे[12] ह्या भौतिकें[13] वस्तू होत. रूक्ष[14], स्निग्ध, उष्ण आणि चल अशा स्वभावांचे जे पृथ्वी वगैरे (धातूं-) चे चार प्रकारचे परमाणू ते एकत्र होऊन पृथ्वी वगैरे (चार प्रकारच्या) धातू बनतात[15] असें (हे लोक) मानतात. तसेंच, रूप, विज्ञान, वेदना, संज्ञा आणि संस्कार या नांवांचे पांच स्कंध आहेत; ते देखील एकत्र होऊन सर्व आध्यात्मिक व्यवहारांचे आश्रय होतात असें- (ही हे लोक) मानतात.

आतां या (मता-) वर आमचें म्हणणें असें:— जो हा आमच्या प्रतिस्पर्ध्यांनीं दोन कारणांपासून उत्पन्न होणारा दोन प्रकारचा समुदाय मानला आहे—म्हणजे परमाणूंपासून उत्पन्न होणारा भूत-भौतिकरूप (एक प्रकारचा समुदाय) आणि

' चित्त ' असें म्हणत असल्यामुळें विज्ञानस्कंध हा चित्तरूपी आहे आणि बाकीचे चारी स्कंध ज्ञानाचेच परिणाम असल्यामुळें चैत्तिक आहेत. चित्त (ज्ञान) उत्पन्न होण्याला इंद्रियें, प्रकाश, पूर्वक्षणचें ज्ञान, आणि घट, पट वगैरे विषय ह्यांची जरूर लागते. म्हणून ज्ञानाचीं कारणें चार मानिलीं आहेत. त्यांपैकीं १ इंद्रिय हें ' अधिपति-कारण ' होय, २ प्रकाश हें ' सहकारि-कारण ' होय. ३ पूर्वक्षणचें ज्ञान हें ' समनंतर-कारण ' होय. ह्या समनंतर-कारणालाच बौद्ध लोक ' मन ' असें म्हणतात. ४ घट, पट वगैरे विषय हें ' आलंबन-कारण ' होय. चित्ताचीं (ज्ञानाचीं) हीं चार कारणें असल्यामुळें सुख वगैरे चैत्तिक पदार्थांचीही हींच चार कारणें जाणावीं. (सु. सु. ब्र.) ' मी घटाला जाणतों ' इत्यादि आकाराचें जें सविकल्पक म्हणजे साकारज्ञान त्यालाच सर्व प्रकारचे बौद्ध लोक ' अविद्या ' असें म्हणतात. त्या अविद्येचा नाश होऊन निर्विकल्पक म्हणजे निराकार अशा ज्ञानांचाच फक्त जो प्रवाह चालू राहतो तो ' मोक्ष ' होय. ' आलय-विज्ञान ' हें मूळचें निर्विकल्पकच आहे. आतां तें जे सविकल्पक होतें तें केवळ ' वासना ' वगैरे उपाधींच्या योगानेंच होतें असा विचार करून त्या उपाधींचा त्याग करणें हेंच मोक्षाचें साधन होय. हें साधन परिपक्क झाल्यामुळे जें केवळ निराकार आलय-विज्ञान उत्पन्न होत जातें त्यालाच ' तत्त्व-ज्ञान ' म्हणतात. आणि या तत्त्वज्ञानाचाच एकसारखा जो प्रवाह चालू राहतो तो ' मोक्ष ' होय. कारण, मोक्ष शब्दाचा ' ईश्वर-प्राप्ति ' असा अर्थ आहे. आणि या तत्त्वज्ञानाच्या प्रवाहालाच ते लोक ' ईश्वर ' असें म्हणतात.

१० ' वगैरे ' शब्दानेंच जल, तेज, आणि वायु ह्या धातू घ्याव्या. धातु म्हणजे पदार्थ होय. (ब्र.)

११ ' वगैरे ' शब्दानें रस, गंध, आणि स्पर्श हे गुण घ्यावे.

१२ ' वगैरे ' शब्दानें जिह्वा, घ्राण, आणि त्वक् हीं इंद्रियें घ्यावीं.

१३ भूतापासून उत्पन्न झालेल्या.

१४ ' रूक्ष ' वगैरे शब्दाचे क्रमानें कठीण, ओलसर, कढत, आणि चंचल असे अर्थ आहेत.

१५ ज्याप्रमाणें परमाणूंपासून द्व्यणुक वगैरे पदार्थ उत्पन्न होतात, परंतु ते द्व्यणुक वगैरे पदार्थ परमाणूंपेक्षा भिन्न आहेत असें वैशेपिकाचें मत आहे, त्याप्रमाणे ह्या बौद्धाचें मत नाहीं. याच्या मतीं द्व्यणुक वगैरे सर्व भूत-भौतिक-पदार्थ परमाणूंपेक्षां भिन्न नाहींत, तर ते केवळ परमाणूंचे समुदायच आहेत.

स्कंधापासून उत्पन्न होणारा पंच स्कंधीरूप (दुसऱ्या प्रकारचा समुदाय)— तो दोन्ही कारणांपासून उत्पन्न होणारा (दोन्ही प्रकारचा) समुदाय जरी त्यांनीं मानला तरी ' तो ' सिद्ध होत नाहीं. म्हणजे ' समुदाय ' सिद्ध होत नाहीं. म्हणजे (तो) समुदाय कसा होतो तें सांगतां येत नाहीं. कशावरून ? समुदायी[16] अचेतन आहेत यावरून. तसेंच[17] चित्ताचें अभिज्वलन हें समुदायाच्या सिद्धीवर अवलंबून आहे. तसेंच ' (परमाणूंना आणि स्कंधांना) एकत्र करणारा भोक्ता किंवा शास्ता असा दुसरा कोणी स्थिर चेतन आहे ' असें (बौद्ध लोक) मानीत नाहींत. बरें, प्रवृत्ति निरपेक्ष आहे असें मानलें तर मग ती प्रवृत्ति कधींही बंद होणार नाहीं. तसेंच, आशय देखील (समुदायाचें कारण आहे असें मानता येत नाहीं, कारण, तो विज्ञानापासून) भिन्न आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं किंवा अभिन्न आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, तो

---

१६ ज्याचा समुदाय बनतो ते. परमाणू आणि स्कंध हे ' समुदायी ' होत.

१७ चित्ताचा प्रकाश म्हणजे चैतन्य. चेतनाच्या देखरेखीवाचून जगातील कोणताही पदार्थ उत्पन्न झालेला दृष्टीस पडत नाहीं

१८ जरी चित्त हे चेतन आहे, तरी त्याच्या देखरेखीला घट, पट वगैरे विषयाची जरूर आहे. तेंव्हा घट, पट वगैरे जे परमाणूंचे समुदाय ते सिद्ध झाल्यानंतर चित्त देखरेख करणार, आणि चित्तानं देखरेख केल्यानंतर ते समुदाय सिद्ध होणार. अशा रीतीनें परस्पराना परस्पराची अपेक्षा असल्यामुळें काहींच सिद्ध होणार नाहीं.

१९ भोक्ता म्हणजे वस्तूचा उपभोग घेणारा जीवात्मा; आणि शास्ता म्हणजे वस्तूंचें नियमन करणारा परमेश्वर; या दोन स्थिर (म्हणजे नित्य) पदार्थांपैकीं एखादा जर बौद्ध लोकानीं मानला असता, तर त्यापासूनच हे समुदाय सिद्ध होतात असें कदाचित् म्हणता आलें असतें; पण बौद्ध लोक कोणतीच वस्तु स्थिर (म्हणजे नित्य) मानीत नाहींत, आणि क्षणिक वस्तु ही एकच क्षण राहत असल्यामुळें तिला दुसरी वस्तु उत्पन्न करता येत नाहीं (हें पुढें स्पष्ट होईल) म्हणून त्याच्या मतावर ' समुदाय सिद्ध होत नाहीं ' असा दोष येतो

२० परमाणूंची आणि स्कंधाची जी आपआपले समुदाय उत्पन्न करण्याविषयीं प्रवृत्ति ती आपोआपच होते; तिला कोणत्याही कारणाची अपेक्षा असत नाहीं

२१ 'मी' अशीं जीं ज्ञानें प्रत्येक क्षणीं निरनिराळीं उत्पन्न होतात त्या ज्ञानाची जी परंपरा म्हणजे ओळ तिला ' आशय ' किंवा ' आलयविज्ञान ' असें म्हणतात. आता ज्ञानें जरी क्षणिक आहेत तरी त्या ज्ञानाची ओळ म्हणजे ' आशय ' हा क्षणिक नाहीं. त्यामुळें तो परमाणूंच्या आणि स्कंधाच्या समुदायाचें कारण होऊ शकतो.

२२ कारण, विज्ञानाची म्हणजे जीवाची जी परंपरा ती विज्ञानाहून निराळी आहे असें म्हटलें तर ती स्थिर आहे असें म्हणता येईल, व ती समुदायाचें कारणही होऊ शकेल. परंतु या त्याच्या म्हणण्यानें वेदान्त्याप्रमाणेंच त्यांनीं देखील स्थिर आत्मा मानल्यासारखा होत असल्यामुळें त्यांनीं आपलें मत सोडलें असें होईल.

२३ क्षणिक विज्ञानें आणि त्याची परंपरा हीं एकच आहेत असें म्हटलें तर क्षणिकविज्ञानाप्रमाणे त्याची परंपरा देखील क्षणिकच होईल. आता क्षणिक वस्तु ही उत्पन्न झाल्याबरोबर नष्ट होत

क्षणिक आहे असें मानलें असल्यामुळें त्याला व्यापार नाहीं; व त्यामुळें प्रवृत्ति होऊं शकत नाहीं. या कारणांकरितां समुदाय सिद्ध होत नाहीं; आणि समुदाय सिद्ध न झाल्यामुळें त्यावर अवलंबून असलेला जो हा संसार तो लुप्त होईल. (१८)

इतरेतरप्रत्ययत्वादिति चेन्नोत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वात् ॥ १९ ॥

१९ (अविद्या वगैरे) एकमेकांचीं कारणें असल्यामुळें (संसार उपपन्न होतो) असें म्हणशील तर (तसें) नाहीं. कारण, ते फक्त (एकमेकांच्या) उत्पत्तीचीं कारणें आहेत. (४)

जरी (परमाणूंना आणि स्कंधांना) एकत्र करणारा भोक्ता किंवा शास्ता असा एखादा स्थिर चेतन (बौद्ध लोक) मानीत नाहींत, तरी अविद्या वगैरे पदार्थ हे एकमेकांचीं कारणें असल्यामुळें संसार संभवतो. आणि संसार संभवत असल्यामुळें आपल्याला दुसऱ्या कशाची अपेक्षा नाहीं असें ते म्हणतात. ते अविद्या वगैरे पदार्थ येणेंप्रमाणें होत:—'अविद्या,

---

असल्यामुळे तिला उत्पन्न झाल्यानंतर दुसरा काहींच व्यापार करता येणार नाहीं; म्हणून ती कार्य करण्याविषयीं प्रवृत्त होणार नाहीं. कारण, कुंभार जर काहींच व्यापार करणार नाहीं, तर तो घट उत्पन्न करण्याविषयीं प्रवृत्त होणार नाहीं.

२४ वरील टीप २३ पहा.

१ स्थिर कारणाची.

२ एका वस्तूचें भलत्या रूपानें जें ज्ञान होतें त्याला 'अविद्या' म्हणतात. उदा:— शरीर हें आत्मा नसून आत्मरूपाने भासतें 'म्हणजे शरीरच आत्मा आहे' असें ज्ञान होतें. या ज्ञानाला 'अविद्या' म्हणतात. या अविद्येच्या योगानें काहीं वस्तूंविषयीं प्रीति उत्पन्न होते आणि काहीं वस्तूंविषयीं द्वेष उत्पन्न होतो, त्याला 'संस्कार' म्हणतात. उदा०:—'शरीर हें आत्मा आहे' असें ज्ञान झाल्यामुळें त्या शरीराविषयीं प्रीति उत्पन्न होते. या प्रीतीला 'संस्कार' म्हणतात ह्या 'प्रीति' वगैरे संस्कारांच्या योगानें प्राण्याला जो त्या शरीर वगैरेंच्या ठिकाणीं मीपणा उत्पन्न होतो म्ह० 'हें मी, हें माझें' असे ज्ञान उत्पन्न होतें त्याला 'विज्ञान' म्हणतात. उदा०:— प्राण्यानें गर्भावस्थेमध्यें प्रवेश केल्याबरोबर (तो गर्भ वाढू लागण्यापूर्वींच) गर्भाची जी पहिली अवस्था शुक्र व शोणित याचा समुदाय त्याच्या ठिकाणीं तो प्राणी मीपणा बाळगतो. पूर्वजन्मीं जी त्या प्राण्याची शरीराविषयीं प्रीति होती त्या प्रीतिरूप संस्कारामुळेंच हा मीपणा गर्भावस्थेच्या आरंभीं उत्पन्न होतो. ह्या विज्ञानामुळें म्हणजे त्या प्राण्यानें त्या गर्भाच्या ठिकाणी मीपणा धारण केल्यामुळें तो गर्भ वाढूं लागतो. म्हणजे पृथिवी, जल, तेज, वायु या चार महाभूतांचा संबंध होऊन तो मांसपिंड-रूप बनतो. ह्यालाच 'नाम' म्हणतात. ह्या अवस्थेमध्येंच जो त्या गर्भाला एक प्रकारचा बुडबुड्यासारखा आकार प्राप्त होतो त्याला रूप म्हणतात. ह्या रूपाच्या योगानें पुढें त्याचेंच शरीर बनतें. त्याला 'षडायतन' म्हणतात. षट् म्हणजे सहा, त्यांचें जें आयतन म्हणजे स्थान तें 'षडायतन' होय. शरीर

संस्कार, विज्ञान, नाम, रूप, षडायतन, स्पर्श, वेदना, तृष्णा, उपादान, भव, जाति, जरा, मरण, शोक, परिदेवना, दुःख, आणि दुर्मनस्ता इत्यादि.' असे हे एकमेकांची कारणें असलेले पदार्थ बौद्धदर्शनामध्यें कोठें संक्षिप्त रीतीनें व कोठें विस्तृत रीतीनें सांगितले आहेत. हा अविद्या वगैरे पदार्थांचा कलाप (इतर) सर्व मतवाल्यांनींही मानला आहे. तेव्हां अशा रीतीनें हा अविद्या वगैरेंचा कलाप परस्परांशीं कार्यकारणभावानें राहत असून तो रहाटगाडग्याप्रमाणें एकसारखा सतत सुरू आहे. यावरून समुदाय हा अर्थातच सिद्ध होतो.

यावर आमचें उत्तरः— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, (हे अविद्या वगैरे पदार्थ फक्त परस्परांच्या) उत्पत्तीचीं कारणें आहेत. जर समुदायाला कांहीं कारण सांपडेल तर तो समुदाय सिद्ध होईल. परंतु तसें कारण कांहीं सापडत नाहीं. कारण,

---

हे त्या वेळीं पाच ज्ञानेंद्रियें आणि मन या सहा इंद्रियांचें स्थान असतें. तात्पर्य,-शरीरामध्यें त्या वेळेपासूनच हीं सहा इंद्रियें असतात. म्हणूनच त्या इंद्रियांच्या योगानें त्या शरीराचा मातेच्या उदरातील इतर पदार्थांशीं जो संबंध होतो त्या संबंधाला 'स्पर्श' म्हणतात. त्या स्पर्शामुळें जो सुखदुःखाचा अनुभव येतो त्याला 'वेदना' म्हणतात. त्या वेदनेच्या योगानें प्राण्याला जी 'सुख असावें, आणि दुःख नसावें' अशी इच्छा उत्पन्न होते तिला 'तृष्णा' म्हणतात. नंतर इच्छा उत्पन्न झाल्यामुळें त्या इच्छेला अनुसरून 'सुख असावें, आणि दुःख नसावें' याकरिता तो प्राणी जो व्यापार करूं लागतो त्या व्यापाराला 'उपादान' म्हणतात. त्या व्यापाराच्या योगानेंच तो प्राणी मातेच्या उदरातून बाहेर निघतो. यालाच 'भव' म्हणतात. भव म्हणजे उत्पत्ति होय. उत्पत्ति झाल्यानंतर त्याला मनुष्यत्व वगैरे 'जाति' प्राप्त होते. नंतर कांहीं दिवसांनीं त्या शरीराचे अवयव शिथिल होतात यालाच 'जरा' म्हणतात. त्या जरेच्या योगानें प्राणोत्क्रमणाची वेळ जवळ येते. यालाच 'मरण' म्हणतात. त्या वेळीं त्याचें अंतःकरण 'पुढें स्त्रीपुत्राचा वियोग होणार' म्हणून दुःखित होतें. यालाच 'शोक' म्हणतात. या शोकामुळें तो विलाप करूं लागतो; या विलापालाच 'परिदेवना' म्हणतात. अशा वेळीं जी शरीराला पीडा होते त्या पीडेला 'दुःख' म्हणतात; व त्यामुळे जे मन कष्टी होतें त्याला व्यथा म्हणतात. हीच 'दुर्मनस्ता' होय नंतर त्या प्राण्याला मरण व परलोकामध्ये गमन इत्यादि गोष्टी प्राप्त होतात. त्या 'इत्यादि' ह्या शब्दानें घ्याव्या. (भ.)

३ अविद्या, संस्कार वगैरेंमुळें प्राणी जन्माला येतो म्हणजे शरीर धारण करतो; आणि शरीर धारण केल्यामुळे पुन्हा त्याला अविद्या प्राप्त होते म्हणजे तो प्राणी अज्ञानात पडतो, अशा रीतीनें अविद्या, संस्कार वगैरे एकमेकांचीं कारणें होतात.

४ वेदान्ती वगैरे लोकांनीं.

५ ज्याप्रमाणें रहाटगाडग्यामध्ये सर्व गाडगीं एकमेकांशीं संबद्ध असल्यामुळें ती एकामागून एक अशीं प्राप्त होतात, त्याप्रमाणेंच हे अविद्या वगैरे पदार्थ देखील एकामागून एक असे आपोआपच प्राप्त होतील. त्यांना उत्पन्न करणारा दुसरा कोणी नसला तरी हरकत नाहीं, असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे

अविद्या वगैरे पदार्थ जरी एकमेकांचीं कारणें आहेत, तरी त्यापैकीं पूर्वपूर्व पदार्थ फक्त उत्तरोत्तर पदार्थांच्या उत्पत्तीचें कारण आहे. परंतु समुदायाच्या उत्पत्तीचें कांहींच कारण संभवत नाहीं.

शंकाः—'अविद्या वगैरेंवरून समुदाय अर्थातच सिद्ध होतो'[६] असें मीं (वर) म्हटलें आहे. उत्तरः—असें म्हणण्यांत जर तुझा असा अभिप्राय असेल कीं 'अविद्या वगैरे हे समुदायावाचून अस्तित्वांत येत नसल्यामुळें त्यांना समुदायाची जरूर आहे'; तर मग (त्यावर आम्ही असें म्हणतों कीं) त्या समुदायाला तूं कांहींतरी कारण सांगितलें पाहिजेस[७]; आणि 'तें'[८] तर नित्य असे परमाणू आणि आश्रयाश्रयिभूत[९] असे भोक्ते मानले असतांही संभवत नाहीं' असें आम्हीं वैशेषिकमतपरीक्षणाचे वेळीं दाखविलें आहे. मग 'क्षणिक आणि आश्रयाश्रयिभावशून्य[१०] आणि भोक्तृरहित[११] असे परमाणू मानले असतां तें कारण[१२] संभवत नाहीं' हें काय सांगावें! आता वरील म्हणण्यांत तुझा असा अभिप्राय असेल कीं 'अविद्या वगैरे हेच समुदायाचें कारण आहेत' तर (त्यावर आमचा प्रश्न असा कीं)

---

६ बौद्धाच्या मतीं सर्व पदार्थ समुदायावर अवलंबून असल्यामुळें अविद्या, संस्कार वगैरे पदार्थ देखील समुदायावर अवलंबून आहेत. आता अविद्या, संस्कार वगैरे पदार्थ जरी एकमेकांचीं कारणें आहेत असें मानलें, तरी ते पदार्थ ज्या समुदायावर अवलंबून आहेत ते समुदाय कसे उत्पन्न झाले हें बौद्धाला सांगता येत नाहीं.

७ कारण, नुसती जरूर आहे एवढ्यावरून कोणतीही वस्तु सिद्ध होत नाहीं. घटाला दंडाची जरूर आहे, एवढ्यावरून तो दंड आपोआपच सिद्ध होत नाहीं; तो दुसऱ्याच कारणामुळें सिद्ध होत असतो.

८ समुदायाला उत्पन्न करणारें कारण.

९ आश्रय म्हणजे जीव, आणि आश्रयी म्हणजे अदृष्ट. अदृष्ट (धर्म आणि अधर्म) हें जीवाच्या ठिकाणीं राहत असल्यामुळें जीव हा त्याचा आश्रय होय व तें अदृष्ट आश्रयी (आश्रयावर राहणारें) होय. तेव्हा 'आश्रय आणि आश्रयिभूत' याचा एकंदर अर्थ 'अदृष्टरूपी आश्रयीचे आश्रयभूत (जीव)' असा होतो.

१० आश्रय म्हणजे उपकारक आणि आश्रयी म्हणजे उपकार्य, त्याचा जो भाव म्हणजे संबंध त्यानें रहित. पुष्कळ वस्तू एकमेकावर उपकार करून (म्हणजे एकमेकाना साहाय्य करून) एखादें कार्य उत्पन्न करतात. आता, बौद्धाच्या मतीं हा उपकार्योपकारकभाव संभवत नाहीं. कारण, सर्व वस्तू क्षणिक असल्यामुळें त्यापैकीं एकीला दुसरीवर उपकार करण्याला वेळ नाहीं; व दुसरीलाही उपकार करून घेण्याला वेळ नाहीं. (भा०). 'आश्रयाश्रयशून्येषु' असा मूळात पाठ घेतला तर त्याचा अर्थ '(परमाणूंचा) आश्रय जो समुदाय त्याचा आश्रय म्हणजे कर्ता त्यानें रहित' असा करावा. (र०).

११ ज्याचा उपभोग घेणारा कोणी नाहीं असे.

१२ समुदायाला उत्पन्न करणारें कारण.

ज्या वस्तूंवर[13] अवलंबून (अविद्या वगैरे) अस्तित्वांत येतात[14] तें (अविद्या वगैरे) पुन्हां त्याच वस्तूंचें कारण कसे होतील[15] ? आतां तूं असें म्हणशील कीं 'समुदाय हेच या अनादि संसारामध्यें एकामागून एक असे सतत प्रवृत्त होतात[16]; त्यामुळें त्या समुदायांवर अवलंबून असणारे अविद्या वगैरे पदार्थ देखील (एकामागून एक असे सतत प्रवृत्त होतात '; तर त्यावर आमचें उत्तरः—) असें जरी म्हटलें तरी 'एका समुदायापासून जो दुसरा समुदाय उत्पन्न होतो तो (पहिल्या समुदाया-) सारखाच नियमानें उत्पन्न होतो' असें तरी तुला मानलें पाहिजे; किंवा 'तो कधीं सारखा, कधीं भिन्न, असा अनियमानें उत्पन्न होतो' असें तरी तुला मानलें पाहिजे. 'नियमानें सारखाच उत्पन्न होतो' असें मानलें तर मनुष्य-शरीराला देव, पशु किंवा पक्षी यांची योनि किंवा नरकयोनि प्राप्त होणार नाहीं[17] असें होईल. 'सारखा किंवा भिन्न असा अनियमानें उत्पन्न होतो' असें मानलें तरी देखील मनुष्य क्षणांत हत्ती होऊन पुन्हां देव किंवा मनुष्य बनेल असें होईल[18]. पण या दोन्ही गोष्टी तुझ्या सिद्धांताच्या विरुद्ध आहेत[19]. शिवाय, ज्याच्या भोगा-

---

१३ समुदायरूपी वस्तूवर.

१४ स्कंधाचे आणि परमाणूंचे जे समुदाय तद्रूपच अविद्या वगैरे पदार्थ असल्यामुळें त्याचें अस्तित्व समुदायावर अवलंबून आहे.

१५ ज्याप्रमाणें घटाचें अस्तित्व मृत्तिकेवर अवलंबून असल्यामुळें घट हा मृत्तिकेचें कारण होत नाहीं त्याप्रमाणेंच हें जाणावें.

१६ अविद्या वगैरे जे पदार्थ आहेत ते मूळचेच समुदायरूपी आहेत. ते समुदाय नवीन उत्पन्न होतात असें मुळींच नाहीं. तेव्हां अर्थातच समुदाय उत्पन्न करणाऱ्याची जरूर नाहीं. ज्याप्रमाणें दिवा हा तेजाच्या परमाणूंचा समुदाय असल्यामुळें एका दिव्यापासून दुसरा दिवा उत्पन्न होतांना समुदायच एकदम उत्पन्न होतो, तसेंच येथेंही अविद्या वगैरे पदार्थ समुदायरूपीच एकदम उत्पन्न होतात असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१७ मनुष्य मृत झाल्यानंतर त्याला त्याच्या पूर्वकर्मांप्रमाणें देव वगैरेंच्या योनी प्राप्त होतात. परंतु हा (तुझा) नियम मानला असतां त्या प्राप्त होणार नाहींत. कारण, देव वगैरेंचीं शरीरें मनुष्याच्या शरीरासारखीं नाहींत.

१८ शरीराचा नाश मरणकालींच होतो असें बौद्ध लोक मानीत नाहींत, तर प्रत्येक क्षणींच शरीराचा नाश होतो असें त्याचें मत आहे. तेव्हां, ज्याप्रमाणें मरणकालीं मनुष्याच्या शरीराचा नाश झाल्यानंतर त्याला पुनः मनुष्यशरीरच प्राप्त होतें असा नियम नाहीं, त्याप्रमाणें प्रत्येक क्षणीं देखील शरीर नाश पावल्यानंतर त्या मनुष्याला पुनः तसेंच शरीर प्राप्त होतें असा नियम राहणार नाहीं.

१९ 'मरणानंतर पूर्वीचेंच शरीर प्राप्त होतें' आणि 'प्रत्येक क्षणीं भिन्न भिन्न प्रकारचें शरीर प्राप्त होतें' या दोन्ही गोष्टी बौद्ध लोकांनीं देखील इतराप्रमाणेंच मानल्या नाहींत. म्हणून त्या गोष्टी त्यांच्या सिद्धांताच्या विरुद्धच आहेत.

कारितां समुदाय उत्पन्न होतो तो स्थिर असा भोक्ता तुझ्या मतीं अस्तित्वांत नाहीं. तेव्हां भोग हा भोगाकरतांच होय;[21] त्या भोगाची दुसऱ्यानें इच्छा करणें संभवत नाहीं. तसेंच, मोक्ष देखील मोक्षाकरतांच होय; मोक्षाची इच्छा करणारा दुसरा कोणी असूं शकत नाहीं. जर या दोहोंची इच्छा करणारा दुसरो कोणी असेल तर तो भोग आणि मोक्ष या दोहोंच्या काळीं राहणारा असा असला पाहिजे. आणि तो तसा राहणारा असला म्हणजे मग 'सर्व वस्तू क्षणिक आहेत ' हा जो तुझा सिद्धांत त्याला विरोध येईल. तेव्हां अविद्या वगैरे पदार्थ फक्त एकमेकांच्या उत्पत्तीचीं कारणें असतील तर असूं द्या. पण भोक्ता नसल्यामुळें त्यांवरून संघात सिद्ध होत नाहीं, असा सूत्रकारांचा अभिप्राय होय. (१९)

उत्तरोत्पादे च पूर्वनिरोधात् ॥ २० ॥

२० आणि उत्तर (क्षण) उत्पन्न झाल्याबरोबर पूर्व (क्षण) नष्ट होत असल्यामुळें (अविद्या वगैरे हे एकमेकांच्या उत्पत्तीचीं देखील कारणें होत नाहींत). (४)

' अविद्या वगैरे पदार्थ फक्त एकमेकांच्या उत्पत्तीचीं कारणें असल्यामुळें समुदाय सिद्ध होत नाहीं ' असें (वर) सांगितलें. आतां ' ते पदार्थ फक्त एकमेकांच्या उत्पत्तीचीं देखील कारणें होऊं शकत नाहींत ' असें आम्ही उपपादन करतोः—

क्षणभंगवादींचा असा सिद्धांत आहे कीं ' उत्तरक्षण उत्पन्न झाल्याबरोबर पूर्वक्षण नष्ट होतो'. आतां, हा सिद्धांत मानून त्या पूर्व आणि उत्तर क्षणांमध्यें कार्यकारणभाव

---

२० सुखदुःखांचा उपभोग घेणारे जे जीवात्मे ते देखील घटपटाप्रमाणेंच क्षणिक आहेत असें बौद्धाचें मत आहे.

२१ जी वस्तु ' दुसऱ्याकरतां उत्पन्न झाली आहे ' असें म्हणतां येत नाहीं ती वस्तु ' आपल्या स्वतःकरताच उत्पन्न झाली आहे ' असें अर्थातच म्हणावें लागतें. परंतु अशा रीतीनें ' स्वतःचा स्वतःला उपयोग होत नसल्यामुळें भोग ही वस्तु निरुपयोगीच होईल ' असा दोष बौद्धांवर येतो असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

२२ भोग व मोक्ष या दोघाहून निराळा जीवात्मा.

२३ कारण, ' इच्छित वस्तु प्राप्त होईपर्यंत ज्या (इच्छा करणाऱ्या) मनुष्याला अस्तित्व आहे त्यालाच त्या वस्तूची इच्छा होते ' असें लोकांमध्यें प्रसिद्धच आहे.

१ ह्या प्रकरणामध्यें ' क्षण ' या शब्दाचा अर्थ ' क्षणिक पदार्थ ' म्हणजे ' प्रत्येक क्षणीं उत्पन्न होणारा पदार्थ ' असा समजावा.

२ ' प्रत्येक क्षणीं सर्व पदार्थांचा भंग (नाश) होतो ' असें प्रतिपादन करणाऱ्या बौद्ध लोकांचा.

सिद्ध करणें शक्य नाहीं. कारण, नष्ट होत असलेला किंवा नष्ट झालेला जो पूर्व क्षण त्याला अभावावस्था प्राप्त होत असल्यामुळें किंवा प्राप्त झाली असल्यामुळें तो उत्तर क्षणाचें कारण होऊं शकत नाहीं. आतां असें जरी म्हणशील कीं भावावस्थेंत असलेला आणि पूर्ण स्थितीप्रत पोंचलेला जो पूर्व क्षण तोच उत्तर क्षणाचें कारण मी मानतों, तरी देखील तें जुळत नाहीं. कारण, 'भावावस्थेंत असलेला जो पूर्व क्षण त्याला पुन्हां व्यापार आहे' अशी कल्पना केली तर मग 'त्याचा दुसऱ्या क्षणाशीं संबंध आहे' असें मानावें लागेल. आतां असें जरी म्हणशील कीं 'भावावस्था हाच त्या (पूर्व क्षणा-)चा व्यापार मी मानतों' तरी देखील तें जुळत नाहीं. कारण, ज्यामध्यें कारणाचा स्वभाव उतरला नाहीं असें कार्यच उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. बरें, आतां 'कारणाचा स्वभाव

---

३ कोणतीही वस्तु जोंपर्यंत अस्तित्वांत आहे तोंपर्यंतच ती एखाद्या कार्याचें कारण होते. उदा०— दंड जोंपर्यंत अस्तित्वांत आहे तोंपर्यंतच त्यापासून घट उत्पन्न होतो. दंडाचा नाश होताना किंवा दंडाचा नाश झाल्यानंतर त्यापासून घट उत्पन्न होत नाहीं. आता 'पूर्व क्षणचा पदार्थ जेव्हां अस्तित्वात असतो तेव्हांच तो दुसऱ्या पदार्थाचें कारण होतो' असेंही म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, त्या वेळीं दुसऱ्या पदार्थाची उत्पत्तीच होत नाहीं.

४ नाश पावण्याच्या पूर्वीच्या स्थितींत.

५ ज्याप्रमाणें दंडाचा व्यापार झाल्यानंतर म्हणजे दंडाच्या योगानें चाक फिरविल्यानंतर लागलींच त्या दंडाचा जरी कदाचित् नाश झाला तरी देखील काहीं वेळपर्यंत म्हणजे त्या व्यापाराच्या योगानें चाक फिरत आहे तोंपर्यंत घट उत्पन्न होतात असें दृष्टीस पडतें त्याप्रमाणें पूर्वक्षणच्या पदार्थाचा नाश होण्यापूर्वी त्याचा कांहींएक व्यापार झाला असल्यामुळें त्या पदार्थाच्या नाशानंतर देखील त्या व्यापाराच्या योगानें दुसरा पदार्थ उत्पन्न होण्यास कांहीं हरकत नाहीं. तेव्हा 'पूर्वक्षणचा पदार्थ उत्तरक्षणच्या पदार्थाचें कारण आहे' असें मानता येतें.

६ पूर्वक्षणचा पदार्थ उत्पन्न झाला कीं त्याचा 'उत्पत्ति' हा एक व्यापार झालाच आहे. शिवाय, दुसऱ्या क्षणचा पदार्थ उत्पन्न व्हावा म्हणून उत्पत्तीशिवाय निराळा असा त्याचा एक व्यापार झालेला आहे अशी कल्पना.

७ पदार्थ उत्पन्न होऊन नंतर त्यानें कांहीं व्यापार केला असें मानलें म्हणजे त्या पदार्थाची स्थिति निदान दोन क्षण तरी मानावी लागेल. कारण, उत्पत्तीला एक क्षण आणि दुसऱ्या व्यापाराला एक क्षण दिलाच पाहिजे. परंतु बौद्ध लोक कोणत्याही पदार्थाची दोन क्षण सुद्धा स्थिति मानीत नाहींत.

८ पदार्थाची उत्पत्ति.

९ स्वरूप.

१० समवायि-कारणाच्या स्वरूपासारखें कार्याचें स्वरूप असतें असा नियम आहे. तेव्हां अर्थातच प्रत्येक कार्याला समवायि-कारण असलेंच पाहिजे; आणि तें असलें तरच त्या कार्याला स्वरूप प्राप्त होऊन तें कार्य अस्तित्वात येणार आहे. आतां ज्याअर्थी उत्तरक्षणच्या पदार्थाचें स्वरूप पूर्वक्षणच्या पदार्थाच्या

कार्यामध्यें उतरतो' असें मानशील तर तो स्वभाव[12] कार्याच्या काली राहतो असें तुला मानलें पाहिजे. पण असें मानलें म्हणजे तुला क्षणभंग-वादाचा त्याग करावा लागेल[13]. बरें, आतां ' कारणाचा स्वभाव कार्यामध्यें न उतरतांच कार्यकारणभाव असूं शकतो ' असें म्हणशील तर मग अशा प्रकारचा कार्यकारणभाव सर्वत्र प्राप्त होत असल्यामुळें भल-त्याच गोष्टी सिद्ध होऊं लागतील[14].

शिवाय, उत्पत्ति आणि नाश हे जे तूं बोलतोस ते काय वस्तूंचें ' स्वरूप ' असें मानतोस, कां (वस्तूची) ' एक निराळी अवस्था ' असें मानतोस, कां ' एक निराळी वस्तूच ' असें मानतोस ? कांहीं मानलेंस तरी जुळत नाहीं. जर ' उत्पत्ति आणि नाश म्हणजे वस्तूचें स्वरूप आहे ' असें मानशील तर मग ' वस्तु, उत्पत्ति आणि नाश हे पर्याय-शब्द[15] आहेत ' असें मानावें लागेल[16]. आतां असें म्हणशील कीं वस्तु, आणि उत्पत्ति व नाश यांमध्यें एक भेद आहे; तो असा कीं जें मध्यमावस्थेमध्यें असतें ती वस्तु होय; आणि त्या वस्तूच्या ज्या आद्य आणि अंत्य अशा अवस्था त्यांनाच उत्पत्ति आणि नाश

स्वरूपासारखेंच हुबेहूब असतें, त्याअर्थी पूर्वक्षणचा पदार्थ हाच उत्तरक्षणच्या पदार्थाचें समवायि-कारण आहे असें मानलें पाहिजे. परंतु, समवायि कारण हें कार्याच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी कधींच नष्ट होत नाहीं. कारण, जर तें नष्ट होईल तर त्याचें स्वरूप कार्यामध्यें येणार नाहीं. आणि येथें तर दुसऱ्या क्षणींचा पदार्थ उत्पन्न होण्यापूर्वीच पूर्वक्षणचा पदार्थ नष्ट होत आहे. तेव्हां तो अर्थातच समवायि-कारण नव्हे असें म्हणावें लागतें; आणि असें मानलें तर दुसऱ्या क्षणींच्या पदार्थाला कांहींच समवायि-कारण नसल्यामुळें त्या पदार्थाला काहींच स्वरूप प्राप्त होणार नाहीं म्हणजे तो पदार्थ उत्पन्नच होणार नाहीं.

११ जरी दहीं उत्पन्न होण्यापूर्वीच दुधाचा नाश होतो, तरी त्या दुधाचें ' पांढरा रंग ' वगैरे जें स्वरूप त्याचा नाश होत नाहीं; आणि तेंच स्वरूप दह्याला प्राप्त होतें. एवढ्यावरूनच त्या दुधाला दह्याचें समवायि-कारण म्हणतात. त्याप्रमाणेंच, पूर्वक्षणचा पदार्थ नष्ट झाला तरी त्याचें स्वरूप कायम असतें व तें पुढील क्षणच्या पदार्थाला प्राप्त होतें.

१२ कारणाचें स्वरूप.

१३ कारण, पूर्वक्षणचा पदार्थ नष्ट झाला तरी त्याचें स्वरूप कायम राहून कार्यामध्यें येतें. यावरून तें स्वरूप दोन क्षण राहतें असें सिद्ध होतें.

१४ तंतु आणि घट यांमध्येंही कार्यकारणभाव प्राप्त होऊन तंतूंपासून देखील घट उत्पन्न होऊं लागेल.

१५ एकाच अर्थाचे शब्द.

१६ आणि तसें मानलें असतां नाश झाला तरी ' नाश ' हें वस्तूचेंच स्वरूप असल्यामुळें वस्तु कायमच आहे असें होईल. आणि मग ' सर्व वस्तू क्षणिक आहेत ' हा सिद्धांत तुला टाकावा लागेल.

हे शब्द लावतात;[17] (तर त्यावर आमचें उत्तर:—) असें मानलें तरी वस्तूचा आद्य, मध्यम, आणि अंत्य अशा तीन क्षणांशीं संबंध होत असल्यामुळें[18] तुला क्षणभंगवादाचा त्याग करावा लागेलच. आतां असें म्हणशील कीं, अश्व आणि महिष हे ज्याप्रमाणें परस्परांपासून अत्यंत भिन्न आहेत त्याप्रमाणें उत्पत्ति आणि नाश हे वस्तूपासून अत्यंत भिन्न आहेत[19] (तर त्यावर आमचें उत्तर:—) अशा रीतीनें वस्तूचा उत्पत्ति व नाश यांच्यांशीं कांहीं संबंध नसल्यामुळें वस्तु नित्य होऊं लागेल[20], आतां, जरी ' उत्पत्ति व नाश म्हणजे वस्तूंचें दर्शन आणि अदर्शन होतें[21] ' असें मानलें तरी देखील ते (म्ह० दर्शन आणि अदर्शन) द्रष्ट्याचे धर्म आहेत[22], वस्तूचे धर्म नाहींत; म्हणून वस्तु ही नित्यच होऊं लागेल[23]. तेव्हां या कारणाकरितांही सौगतमत संगतवार नाहीं. (२०)

असति प्रतिज्ञोपरोधो यौगपद्यमन्यथा ॥ २१ ॥

२१ कारण नसतांना (कार्य उत्पन्न होतें असें म्हणशील तर) प्रतिज्ञा विरुद्ध होईल. नाहींतर (कार्य-कारणांचें) यौगपद्य होईल. (४)

' क्षणभंगवादामध्यें पूर्व क्षणाला अभावावस्था प्राप्त होत असल्यामुळें तो उत्तर क्षणाचें कारण होऊं शकत नाहीं ' असें वर सांगितलें. आतां ' कारण नसतानांच कार्य उत्पन्न होतें ' असें म्हणशील तर प्रतिज्ञा विरुद्ध होईल. ' चार प्रकारचीं कारणें प्राप्त

---

१७ प्रत्येक वस्तूच्या तीन अवस्था असतात. वस्तूची उत्पत्ति ही वस्तूची आद्य म्हणजे पहिली अवस्था; वस्तूची स्थिति ही दुसरी अवस्था; आणि वस्तूचा नाश ही अंत्य म्हणजे शेवटली अवस्था होय.

१८ प्रत्येक वस्तूला ह्या तीन अवस्था तीन क्षणीं प्राप्त होत असल्यामुळें प्रत्येक वस्तूचा तीन क्षणांशीं संबंध होतो.

१९ ' म्हणजे वस्तूचा पहिल्या आणि शेवटल्या अवस्थांशीं कांहीं संबंध नाहीं; फक्त एक मधल्या अवस्थेशीं मात्र तिचा संबंध आहे; तेव्हां अर्थातच वस्तू क्षणिक आहे असें म्हणतां येतें, व म्हणूनच पूर्वीचे दोष येत नाहींत ' असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

२० कारण, ज्या वस्तूचा उत्पत्ति आणि नाश यांच्याशीं कांहीं संबंध नाहीं म्हणजे ज्या वस्तूला उत्पत्ति आणि नाश नाहींत ती वस्तु नित्य असते असें प्रसिद्धच आहे.

२१ वस्तूची उत्पत्ति म्हणजे वस्तु पाहणें आणि वस्तूचा नाश म्हणजे वस्तु न पाहणें.

२२ म्हणजे पाहणें, आणि न पाहणें हें पाहणारा (द्रष्टा) जो जीव त्याचे धर्म आहेत.

२३ वस्तूचा नाश म्हणजे वस्तु न पाहणें. तेव्हां पाहणाऱ्यानें जरी वस्तु पाहिली नाहीं तरी त्या वस्तूचें स्वरूप नष्ट होत नाहीं. उदा०:— अंधकारामध्यें घट पाहिला नाहीं म्हणून घटाचें स्वरूप नष्ट होत नाहीं. म्हणून ' वस्तु नित्य होऊं लागेल ' असें येथें म्हटलें आहे.

झाल्यानंतरच चित्त आणि चैत्तिक (वस्तू) उत्पन्न होतात ' अशी जी तुझी प्रतिज्ञा ती तुला टाकून द्यावी लागेल, वरें, ' कारणावांचून कार्य उत्पन्न होतें ' असें मानलें तरी काहीं प्रतिबंध असल्यामुळें सर्व वस्तू सर्व ठिकाणीं उत्पन्न होतील, वरें; ' उत्तर क्षण उत्पन्न होईपर्यंत पूर्व क्षण राहतो ' असें म्हणशील तर कार्यकारणांचें यौगपद्य होईल. आणि तशा रीतीनेंही प्रतिज्ञा विरुद्धच होईल; म्हणजे ' सर्व वस्तू क्षणिक आहेत ' ही प्रतिज्ञा विरुद्ध होईल. (२१)

प्रतिसंख्याप्रतिसंख्यानिरोधाप्राप्तिरविच्छेदात् ॥ २२ ॥

२२ विच्छेद नसल्यामुळें प्रतिसंख्यानिरोध आणि अप्रतिसंख्यानिरोध हे सिद्ध होत नाहींत. (४)

वैनाशिकाचें आणखी एक मत असें आहे कीं ' तीन पदार्थांखेरीज जें कांहीं ज्ञानगम्य आहे तें (सर्व) उत्पन्न होणारें आणि क्षणिक असें आहे. ' ते तीन पदार्थ ' प्रतिसंख्यानिरोध, अप्रतिसंख्यानिरोध, आणि आकाश ' हे होत असें ते म्हणतात. हे तिन्ही पदार्थ अवास्तविक, केवळ अभावरूप आणि निःस्वरूप आहेत असें ते मानतात. बुद्धिपूर्वक जो वस्तूंचा नाश त्याला ' प्रतिसंख्यानिरोध ' म्हणतात. त्याच्या उलट

---

१ सूत्र १८ टीप १ पहा.

२ मृत्तिकारूपी कारणावाचून घट हें कार्य उत्पन्न होतें असें मानलें तर मृत्तिका नसतानाही घट उत्पन्न होईल. कारण, कार्याच्या उत्पत्तीला कारणाचा अभाव प्रतिबंधक असतो उदा०—घटाच्या उत्पत्तीला मृत्तिकेचा अभाव प्रतिबंधक असतो. पण जर मृत्तिका ही घटाचें कारणच नव्हे तर मृत्तिकेचा अभाव हा घटाच्या उत्पत्तीचा प्रतिबंधकही होऊं शकत नाहीं.

३ उत्तर क्षणचा पदार्थ आणि पूर्व क्षणचा पदार्थ ह्या दोघांची एका कालीं स्थिति होईल. यौगपद्य म्हणजे दोहोंना एक काल असणें

४ कारण, उत्तर क्षणचा पदार्थ उत्पन्न होईपर्यंत पूर्व क्षणचा पदार्थ राहतो असें मानलें म्हणजे पूर्व क्षणच्या पदार्थाला ' क्षणिक ' म्हणता येणार नाहीं.

१ नाश.

२ ज्ञेय.

३ ज्याची वस्तूमध्यें गणना होत नाहीं असे.

४ ज्याना काहींच स्वरूप नाहीं असे.

५ समजून उमजून केलेला कोणत्याही वस्तूचा नाश. उदा०—काठी मारून मुद्दाम केलेला घटाचा नाश. हा नाश लोकामध्यें प्रसिद्ध आहे. यालाच बौद्ध लोक ' स्थूल नाश ' म्हणतात. ह्या नाशाला 'प्रतिसंख्यानिरोध' म्हणण्याचें कारणः—प्रति म्हणजे उलट, संख्या म्हणजे बुद्धि, आणि निरोध

जो निरोध तो 'अप्रतिसंख्यानिरोध' होय. 'आवरणाचा केवल अभाव' हें आकाश होय. यांपैकीं आकाशाचें (सूत्रकार) पुढें खंडन करतील. येथें फक्त ते दोन्ही निरोधांचें खंडन करीत आहेत: प्रतिसंख्यानिरोध आणि अप्रतिसंख्यानिरोध हे दोन्ही सिद्ध होत नाहींत; म्हणजे हे दोन्ही संभवत नाहींत. कां? विच्छेद नाहीं म्हणून. हे प्रतिसंख्यानिरोध 'संतानगोचर' तरी असले पाहिजेत किंवा 'भावगोचर' तरी असले पाहिजेत. प्रथमतः, हे 'संतान-गोचर' असूं शकत नाहींत. कारण, सर्व संतानांमध्यें संतानी हे अविच्छिन्न अशा कार्यकारणभावानें राहत असल्यामुळें संतानाचा विच्छेद संभवत नाहीं. तसेंच हे (निरोध) 'भावगोचर' ही असूं शकत नाहींत. कारण, भावांचा ज्यामध्यें स्वतःचें

म्हणजे नाश. तेव्हां 'उलट बुद्धीच्या योगानें झालेला नाश' असा या शब्दाचा एकंदर अर्थ होतो. आतां मुद्दाम केलेला जो घटाचा नाश तो असाच असतो; म्हणजे घटाच्या अस्तित्वाच्या बुद्धीच्या उलट जी 'हा घट नसावा' अशी बुद्धि तिच्या योगानेंच झालेला असतो.

६ समजून उमजून न केलेला कोणत्याही वस्तूचा नाश. उदा०:—घट वगैरे वस्तूंचा प्रत्येक क्षणीं आपोआप होणारा नाश. हा नाश लोकांमध्यें प्रसिद्ध नसल्यामुळें तो साधारण लोकांना कळत नाहीं. यालाच बौद्ध लोक 'सूक्ष्म नाश' म्हणतात.

७ आवरण म्हणजे आच्छादन. त्याचा अभाव म्हणजे त्याचें नसणें. एखादा पक्षी आकाशांत उडूं लागला म्हणजे आकाश तेवढ्यापुरतें आच्छादित होतें. म्हणजे तेवढ्यापुरतें तें दिसत नाहीं. म्हणजे तेवढ्यापुरतें आकाश नाहीं असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. तेव्हां आकाशाच्या अस्तित्वाला कोणत्याही पदार्थाचें आच्छादन नसलें पाहिजे. म्हणून 'आकाश म्हणजे आच्छादन नसणें' असें ते म्हणतात.

८ जरी प्रतिसंख्यानिरोधाचें खंडन करण्याचें कांहीं कारण नाहीं, कारण तो वेदान्त्यालाही कबूल आहे, तरी या प्रतिसंख्यानिरोधाच्या ठिकाणीं मूळ वस्तूचें कांहींच स्वरूप शिल्लक राहत नाहीं असें बौद्ध लोक मानतात, आणि ही गोष्ट वेदान्त्याला कबूल नाहीं. कारण, त्याच्या मतीं घटाचा नाश झाला तरी घटाचें मृत्तिका हें मूळचें स्वरूप शिल्लक राहतेंच; तें नष्ट होत नाहीं. तेव्हा या अर्थानें प्रतिसंख्यानिरोधाचें खंडन करणें वेदान्त्याला अवश्य आहे. (प्र०)

९ पूर्वक्षणचा पदार्थ उत्तरक्षणच्या पदार्थाचें कारण असल्यामुळें सर्व पदार्थ प्रत्येक क्षणीं निरनिराळे उत्पन्न होतात. म्हणून जो त्या पदार्थांचा एकामागून एक अशा रीतीनें एकसारखा प्रवाह चालतो त्याला 'संतान' म्हणतात. आतां वर सांगितलेले जे दोन प्रकारचे नाश ते ह्या प्रवाहाचे तरी असतील किंवा ज्यांचा प्रवाह चालतो अशा पदार्थांचे तरी असतील. पदार्थांनाच 'भाव' म्हणतात.

१० ज्या पदार्थांचा प्रवाह चालतो त्यांना 'संतानी' म्हणतात.

११ 'पूर्व क्षणचा पदार्थ हा उत्तर क्षणच्या पदार्थाचें कारण' असा जो पदार्थांमध्यें असणारा कार्यकारणभाव तो अविच्छिन्न आहे म्हणजे एकसारखा चालूच आहे. कोणत्याही पदार्थानें आपल्या पुढील क्षणीं पदार्थ उत्पन्न केला नाहीं असें कधींही होत नाहीं. कारण, उत्तर क्षणचा पदार्थ उत्पन्न होण्याला अवश्य जो पूर्व क्षणच्या पदार्थाचा उत्पत्तिरूप व्यापार तो तेथें झालेलाच आहे. आणि व्यापार वगैरे सर्व सामग्री जर सिद्ध असेल तर कार्य उत्पन्न झालेंच पाहिजे असा नियम आहे. तात्पर्य,-तो पदार्थांचा प्रवाह सतत चालू राहणार असल्यामुळें त्या प्रवाहाचा नाश संभवत नाहीं.

स्वरूप शिल्लक राहत नाहीं असा, म्हणजे निःस्वरूप असा, विनाश संभवत नाहीं. कारण, (जरी वस्तूंना भिन्न भिन्न प्रकारच्या अनेक अवस्था असल्या) तरी त्या सर्व अवस्थांमध्यें 'तीच ही वस्तु' असें ओळखतां येत असल्यामुळें त्या वस्तूचें कांहींतरी स्वतःचें स्वरूप शिल्लक राहतें असें दृष्टीस पडतें. आतां, (वस्तु स्पष्ट ओळखतां येते अशा) कांहीं ठिकाणीं (त्या वस्तूचें कांहीं तरी स्वरूप शिल्लक राहतें असें) दृष्टीस पडतें. यावरून वस्तु स्पष्ट ओळखतां येत नाहीं अशा इतर ठिकाणीं देखील त्या वस्तूचें कांहींतरी स्वरूप शिल्लक राहतें असें अनुमान निघतें.[१४] तेव्हां या कारणाकरतां आमच्या प्रतिस्पर्ध्यांनीं मानलेले जे दोन निरोध ते सिद्ध होत नाहींत. (२२)

उभयथा च दोषात् ॥ २३ ॥

२३ आणि दोन्ही बाजूंनीं दोष येत असल्यामुळें (बौद्धदर्शन असमंजस आहे). (४)

जो हा अविद्या वगैरेंचा नाश 'प्रतिसंख्यानिरोध' आणि 'अप्रतिसंख्यानिरोध' यांमध्यें अंतर्भूत होतो असें आमचे प्रतिस्पर्धी मानतात तो सामग्रीसहित जें तत्त्वज्ञानें[१] त्यापासून होतो किंवा आपोआपच होतो? प्रथम पक्ष मानलास तर 'कारणावांचून नाश होतो' हा जो तुझा सिद्धांत तो तुला टाकून द्यावा लागेल. दुसरा पक्ष मानलास तर 'मार्गाचा'[२] उपदेश व्यर्थ होऊं लागेल. तेव्हां अशा रीतीनें दोनीं बाजूंनीं दोष येत असल्यामुळें हें (बौद्ध-) दर्शन असमंजस होय. (२३)

आकाशे चाविशेषात् ॥ २४ ॥

२४ आणि आकाशाच्या ठिकाणीं कांहीं विशेष नसल्यामुळें (आकाश निःस्वरूप आहे हें मत देखील बरोबर नाहीं). (४)

---

१२ घट उत्पन्न होण्यापूर्वीं कपालावस्थेमध्ये आणि घट उत्पन्न झाल्यानंतरच्या अवस्थेमध्यें 'तीच ही मृत्तिका' अशी ओळख पटत असल्यामुळें मृत्तिकास्वरूपाचा नाश होत नाहीं असें सिद्ध होतें.

१३ बीजापासून उत्पन्न झालेल्या अंकुराच्या ठिकाणीं बीजाची कांहींच ओळख पटत नाहीं.

१४ मागें अ. २ पा. १ सू. १८ पृ. ६९-७० पहा. तात्पर्य, ह्या निरोधांमध्यें वस्तूचें (म्ह. भावाचें) मूळचें स्वरूप कांहीं तरी शिल्लक राहत असल्यामुळें हे निरोध भावरूपीच आहेत, अभावरूपी नव्हेत असें सिद्ध झालें.

१ 'हिंसा न करणें', 'खरें बोलणें' इत्यादि साधनांनीं सहित असें जें आत्म्याचें ज्ञान.

२ 'सर्व क्षणिक आहे, सर्व दुःखमय आहे, सर्व विलक्षण आहे, व सर्व शून्य आहे' अशा चार भावना केल्या म्हणजे मनुष्याचें अज्ञान नष्ट होतें असा जो मोक्षाचा मार्ग बौद्धांच्या शास्त्रामध्यें दाखविला आहे तो व्यर्थ होईल. कारण, ह्या दुसऱ्या पक्षीं अज्ञानाचा आपोआपच नाश होतो.

'दोन निरोध आणि आकाश हे निःस्वरूप आहेत' असें बौद्धांनीं मानलें आहे. त्यांपैकीं 'दोन निरोध निःस्वरूप आहेत' या मताचें मागें आम्हीं खंडन केलें. आतां 'आकाश निःस्वरूप आहे' या मताचें खंडन करतों:—'आकाश निःस्वरूप आहे' असें जें बौद्ध लोक मानतात तें बरोबर नाहीं. कारण, 'जसे प्रतिसंख्यानिरोध आणि अप्रतिसंख्यानिरोध हे भावरूप आहेत[1] तसेंच आकाशही भावरूपच आहे' असें समजतें. प्रथमतः या गोष्टीला श्रुति प्रमाण आहे. 'आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें' (तै. २।१।१) इत्यादि श्रुतींवरून 'आकाश भावरूप आहे' असें सिद्ध होतें[2]. परंतु, ज्यांना श्रुतीचें प्रामाण्य कबूल नाहीं त्यांना आम्ही असें सांगतों कीं आकाशाचा शब्द हा जो गुण आहे त्यावरून 'आकाशनामक भावरूप पदार्थ आहे' असें अनुमान करावें. कारण, 'गंध वगैरे जे गुण आहेत त्यांना पृथ्वी वगैरे भावरूप पदार्थ आश्रय आहेत' असें दृष्टीस पडतें[3]. शिवाय, आकाश म्हणजे केवळ आवरणांचा[4] अभाव असें जो तूं मानतोस त्या तुझ्या मतीं एक पक्षी उडत असतां आवरण[5] अस्तित्वांत आल्यामुळें दुसऱ्या एखाद्या पक्ष्याला उडावेसें वाटल्यास त्याला (उडण्याला) जागा मिळणार नाहीं[6]. 'जेथें आवरणाचा अभाव आहे तेथें तो (दुसरा पक्षी) उडेल' असें म्हणशील तर मग (आम्ही उत्तर देतों कीं) ज्याच्या योगानें आवरणाचा अभाव एका विशिष्ट स्थलीं आहे असें सांगतां येतें तोच भावरूप पदार्थ (खरोखर) आकाश होय[7]; केवळ आवरणाचा अभाव हा कांहीं आकाश नव्हे. शिवाय 'आकाश

---

१ सूत्र २२ टीप १४ पहा.

२ ह्या श्रुतीमध्यें आकाशाची उत्पत्ति वर्णिली असल्यामुळें घट वगैरेप्रमाणेंच आकाश देखील भावरूपच वस्तु आहे असें सिद्ध होतें. कारण, उत्पत्ति हा एक (भावरूपी म्हणजे पदार्थांचाच) विकार आहे.

३ तेव्हां या गंध वगैरे गुणाप्रमाणेंच 'शब्द' या गुणाचा देखील भावरूप आश्रय असला पाहिजे. या आश्रयालाच 'आकाश' म्हणतात.

४ आच्छादनाचा.

५ पक्षीरूप आच्छादन.

६ ज्याप्रमाणे एखाद्या ठिकाणीं एक घट असतांना तेथें बाकीचे कोट्यवधी घट जरी नसले तरी तेथें 'घटाचा अभाव आहे' असा व्यवहार होत नाहीं, त्याप्रमाणें आकाशामध्यें पक्षी हें एक आच्छादन असल्यामुळें 'आच्छादनाचा अभाव आहे' असें म्हणतां येणार नाहीं. आणि यामुळें अर्थातच तेथें आकाश नाहीं असें होऊन दुसऱ्या पक्ष्याला उडण्याला जागा मिळणार नाहीं.

७ 'जेथें आवरणाचा अभाव आहे तेथें दुसरा पक्षी उडेल' ह्या तुझ्या भाषणामध्यें 'जेथें' या शब्दानें जी वस्तु तूं घेत असशील तीच 'आकाश' होय. कारण, आकाशाशिवाय दुसरी कोणतीही वस्तु 'जेथें' या शब्दानें तुला घेतां येत नाहीं.

म्हणजे केवळ आवरणाचा अभाव' असें बौद्धानें मानलें असतां त्याच्या स्वतःच्या (दुसऱ्या एका) विधानाला विरोध येईल. बौद्ध-दर्शनामध्यें 'हे भगवन् ! पृथ्वीचा आधार काय ?' अशी प्रश्नोत्तर-मालिका दिली आहे. तिच्यामध्यें पृथ्वी वगैरेंच्या शेवटीं 'वायूचा आधार काय ?' असा प्रश्न दिला आहे. व त्या प्रश्नाचें 'वायूचा आधार आकाश' असें उत्तर दिलें आहे. आतां, आकाश जर अभावरूप असेल तर हें उत्तर जुळणार नाहीं. तेव्हा या कारणाकरितांही 'आकाश अभावरूप आहे' हें म्हणणें बरोबर नाहीं. शिवाय, दोन निरोध आणि आकाश हे तिन्ही पदार्थ अभावरूप आणि निःस्वरूप आहेत असें म्हणणें आणि पुन्हां ते नित्य आहेत असें म्हणणें हे विप्रतिषिद्ध होय. कारण जो पदार्थ भावरूप नाहीं त्याला नित्यत्व धर्म आहे किंवा अनित्यत्व धर्म आहे हें कांहींच सांगतां येत नाहीं. कारण, 'एक धर्म आणि एक धर्मी' हा व्यवहार भावरूप पदार्थांवरच अवलंबून आहे. आतां, जर (या पदार्थांमध्यें) एक धर्म आणि एक धर्मी असा संबंध असेल तर, ते पदार्थ घट वगैरेंप्रमाणें भावरूपच होतील, निःस्वरूप होणार नाहींत. (२४)

अनुस्मृतेश्च ॥ २५ ॥

२५ आणि (आत्म्याला) अनुस्मरण होत असल्यामुळें (आत्मा क्षणिक नाहीं). (४)

शिवाय, 'सर्व वस्तू क्षणिक आहेत' असें मानणाऱ्या बौद्धाला उपलब्धा (जो आत्मा तो) देखील क्षणिक आहे असें मानावें लागेल. पण तें तर संभवत नाहीं. कारण, अनुस्मरण होत असते. उपलब्धीच्या म्हणजे अनुभवाच्या मागून उत्पन्न होणारें जें स्मरण तेंच 'अनुस्मरण' होय. आतां उपलब्धीचा आणि अनुस्मरणाचा कर्ता एक असला

८ कारण, जर आकाश ही वस्तु भावरूप नसून शशशृंगासारखी केवळ अभावरूपच असेल तर त्याला 'वायूचा आधार' असें म्हणता येणार नाहीं. कारण, 'शशशृंग' हें कोणाचाही आधार होत नाहीं.

९ कारण, धर्मी म्हणजे धर्माचा आधार होय. जो पदार्थ भावरूप नाहीं म्हणजे मुळींच अस्तित्वात नाहीं तो कोणत्याही धर्माचा आधार होत नाहीं.

१० 'दोन निरोध आणि आकाश हे तीन पदार्थ नित्य आहेत' ह्या बौद्धाच्या मतावरून ते तीन पदार्थ धर्मी आणि नित्यत्व हा त्यांचा धर्म अशा रीतीनें त्या तीन पदार्थांना जर नित्यत्व-रूप धर्माशीं संबंध असेल तर.

११ कारण, कोणताही एखादा धर्म ज्या पदार्थावर असतो तो पदार्थ भावरूपच असतो, निःस्वरूप म्हणजे अभावरूप नसतो असें लोकामध्यें प्रसिद्ध आहे.

१ जाणणारा, अनुभव घेणारा.

तरच तें (अनुस्मरण) संभवतें. कारण, एका पुरुषाला उपलब्धि झाली असतां (त्या उपलब्धीचें) दुसऱ्या पुरुषाला स्मरण होतें असें दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. शिवाय, पूर्वीचा आणि पुढला पाहणारा एक असल्यावांचून ' मीं तें (काल) पाहिलें, मी हें (आज पाहतों)' हें जें ज्ञान (मनुष्याला) होतें तें कसें होईल ? शिवाय दर्शन आणि स्मरण यांचा कर्ता एक असला तरच ' मी तें पाहिलें, मी तें पाहतों ' या वाक्यांत निर्दिष्ट केलेलें प्रत्यभिज्ञारूपीं ज्ञान (मनुष्याला) होतें हें सर्वांना मशहूरच आहे. शिवाय, जर दर्शन आणि स्मरण यांचे भिन्न कर्ते असते, तर ' मी स्मरतों, दुसऱ्यानें पाहिलें ' असें ज्ञान (लोकांना) झालें असतें. पण असें ज्ञान तर कोणालाही होत नाहीं. ज्या ठिकाणीं असें ज्ञान होतें त्या ठिकाणीं (दर्शन आणि स्मरण यांचे) कर्ते भिन्न असतात असें लोक जाणतात. उदा०—' मी स्मरतों कीं त्यानें तें पाहिलें ' असें त्यांना ज्ञान होतें. परंतु प्रकृत स्थळीं ' मीं तें पाहिलें ' अशा रीतीनें वैनाशिक देखील दर्शन आणि स्मरण यांचा आपण स्वतः एकच कर्ता आहों असें जाणतो; आणि ज्याप्रमाणें ' अग्नि उष्ण नाहीं, अग्नीला प्रकाश नाहीं ' अशा रीतीनें अग्नीचें उष्णत्व आणि प्रकाशत्व तो नाकबूल करीत नाहीं, त्याप्रमाणेंच आपल्या स्वतःला जें दर्शन झालें तें ' मीं (तें पाहिलें) नाहीं ' अशा रीतीनें तो नाकबूल करीत नाहीं. तेव्हां अशा रीतीनें एका-(च कर्त्या-)चा दर्शनक्षण आणि स्मरणक्षण या दोन क्षणांशीं संबंध असल्यामुळें वैनाशिकाला क्षणभंगवादाचा त्याग अपरिहार्य आहे. याप्रमाणेंच ' आतांपासून आमरणान्त होणारीं पुढलीं सर्व ज्ञानें आपल्या स्वतःला होतात ' असें ओळखणारा, तसेंच ' जन्मापासून आतांपर्यंत झालेलीं मागलीं सर्व ज्ञानें आपल्या स्वतःला झालीं ' असें ओळखणारा जो वैनाशिक त्याला ' सर्व वस्तू क्षणिक आहेत ' असें म्हणतांना लाज कशी वाटत नाहीं ? आतां तो जर असें म्हणेल कीं सादृश्यामुळें हें घडतें, तर त्यावर आमचें उत्तरः— ' त्याच्यासारखें हें आहे ' अशा

---

२ कारण, जो आज पहात आहे त्यानें काल पाहिलें नसल्यामुळें ' मी काल पाहिलें ' असें कालच्या पाहण्याचें आजच्या पाहणाऱ्याला स्मरण होणार नाहीं.

३ ' ज्या मीं तें काल पाहिलें तोच मी आज हें पाहतों ' ह्या वाक्यावरून ' कालचा पाहणाराच मी आज पहात आहे ' अशी जी ओळख पटते ती ' प्रत्यभिज्ञा ' होय. यावरून ' कालचा पाहणारा आणि आजचा पाहणारा एकच आहे ' असें सिद्ध होत असल्यामुळें ' आत्मा क्षणिक आहे ' असें म्हणतां येत नाहीं.

४ ' दुसऱ्यानें पाहिलें ' ही गोष्ट मी स्मरतों असें ज्ञान.

५ ' सर्व वस्तू क्षणिक आहेत ' या मताचा त्याग करणें अवश्य आहे.

६ लोकामध्यें ' तेंच औषध पुन्हां सुरू केलें आहे ' असा व्यवहार होतो. आतां जरी जें औषध पूर्वी भक्षण केलें तेंच पुन्हां कधीं सुरू करतां येणार नाहीं, तरी हें औषध पूर्वीच्या त्या औषधा-

रीतीनें सादृश्य हें दोन वस्तूंवर अवलंबून आहे. आणि म्हणून क्षणभंगवाद्याच्या मतीं दोन सदृश वस्तूंचें ग्रहण करणारा एक कोणी (पदार्थ) नसल्यामुळें 'सादृश्यामुळें प्रत्यभिज्ञा घडते' असें त्यानें म्हणणें म्हणजे केवळ मिथ्याप्रलाप करणें होय. बरें, आतां जर तो म्हणेल कीं पूर्वीच्या आणि पुढल्या क्षणिक वस्तूंच्या सादृश्याचें ग्रहण करणारा कोणीएक (पदार्थ) आहे असें मी मानतों; तर त्यावर आमचें उत्तरः— असें मानलें तर तो एक पदार्थ दोन क्षणपर्यंत राहत असल्यामुळें 'सर्व वस्तू क्षणिक आहेत' ही जी तुझी प्रतिज्ञा तिला बाध येईल. बरें, आता जर तो म्हणेल कीं 'त्याच्यासारखें हें आहे' या वाक्यात एक निराळेंच ज्ञान सांगितलें आहे, तें मागल्या व पुढल्या अशा दोन क्षणिक वस्तूंच्या ज्ञानावर मुळींच अवलंबून नाहीं; तर त्यावर आमचे उत्तरः— 'त्यासारखें हें आहे' या वाक्यात 'त्या' आणि 'हें' असे भिन्न शब्द घातले असल्यावरून (त्या वाक्यात दोन भिन्न पदार्थ सांगितले आहेत असें समजतें. म्हणून 'त्यासारखें हें आहे' या वाक्यात एक निराळेंच ज्ञान सांगितलें आहे असें म्हणतां येत नाहीं). ज्याचा 'सादृश्य' हा विषय आहे असें जर हें एक निराळेंच ज्ञान असेल तर 'त्यासारखें हें आहे' हा वाक्य-प्रयोग निरर्थक होईल, 'सादृश्य (आहे)' असाच वाक्य-प्रयोग होईल. जेव्हा पंडित लोक व्यवहारात प्रसिद्ध असलेल्या वस्तूचा

सारखें असल्यामुळें 'तेंच औषध पुन्हा सुरू केलें आहे' असें म्हणतात, त्याप्रमाणें पूर्वक्षणचा आत्मा आणि उत्तरक्षणचा आत्मा हे अगदीं सारखे असल्यामुळें 'तोच हा आत्मा आहे' असा भास होतो असें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे.

७ 'सादृश्यामुळें तीच ही वस्तू आहे असा भास होतो' असें म्हणणाऱ्याला ज्या दोन वस्तूंमध्यें तें सादृश्य असतें त्या दोन्ही वस्तूंचें ज्ञान अवश्य झालें पाहिजे. परंतु, येथें वैनाशिक हा स्वतः देखील क्षणिकच असल्यामुळें त्याला पूर्वक्षणची वस्तु आणि उत्तरक्षणची वस्तु या दोन वस्तूंचें ज्ञान मुळींच होत नाहीं. असें असून जर तो वैनाशिक 'सादृश्यामुळें हा भास होतो' असें म्हणेल तर तें त्याचें म्हणणें म्हणजे केवळ बडबडणेंच समजलें पाहिजे.

८ पुरुष.

९ 'व्यवहारातील ज्ञानामध्यें जें सादृश्य भासतें त्याहून निराळ्याच तऱ्हेचें सादृश्य या ज्ञानामध्यें भासतें. या सादृश्याला दोन वस्तूंची मुळींच जरूर लागत नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१० व्यवहारांत जें सादृश्य भासतें त्याचा 'दोन सदृश वस्तू' हा विषय असतो. पण येथें जें सादृश्य भासतें त्याचा 'सदृश वस्तू' हा विषय नसून 'सादृश्य' हाच विषय आहे अशी जर कल्पना करशील तर.

११ 'त्यासारखें हें आहे' या वाक्यामध्यें 'त्या' आणि 'हें' असे दोन उगीच जास्त शब्द घातले आहेत असें होईल.

अंगीकार करीत नाहींत तेव्हां स्वपक्षस्थापन किंवा परपक्षदूषण या दोहोंपैकीं कोणतीही गोष्ट ते करूं लागल्यास ती गोष्ट (इतर) पंडितांच्या ध्यानांत बरोबर येत नाहीं; इतकेंच नाहीं, तर स्वतःच्याही ध्यानांत बरोबर येत नाहीं. ' ही गोष्ट अशीच ' अशा रीतीनें जें निश्चित असेल तेंच बोलावें; त्याहून निराळें बोललें असतां ' आपण केवळ बडबड करणारे आहोंत ' असें आपण लोकांच्या नजरेस आणून देतों. ' मीं काल तें पाहिलें, मी आज हें पाहतों ' हा व्यवहार सादृश्यामुळें होतो असें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, ' (काल) पाहणारा आणि (आज) स्मरणारा हे एकच आहेत ' अशी प्रतीति होते; ' ते सारखे आहेत ' अशी प्रतीति होत नाहीं. शिवाय, बाह्य-वस्तू-संबंधानें भ्रांति होण्याचा संभव असल्यामुळें त्या वस्तुसंबंधानें ' तेंच हें आहे ' किंवा ' त्याच्या सारखें हें आहे ' असा कदाचित् संदेह उत्पन्न होऊं शकेल. परंतु उपलब्धा जो (आत्मा) त्याच्या संबंधानें ' तोच मी आहें ' किंवा ' त्याच्या सारखा मी आहें ' असा संदेहही कधीं उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. कारण, *' ज्या मी काल पाहिलें तोच मी आज स्मरतों '* अशा रीतीनें काल पाहणारा मी आणि आज स्मरणारा मी एकच आहें अशी *(आत्म्याला)* स्पष्ट प्रतीति होते. तेव्हां या कारणाकरताही वैनाशिकाचें मत बरोबर नाहीं. (२५)

नासतोऽदृष्टत्वात् ॥ २६ ॥

२६ अभावापासून (भाव उत्पन्न होत) नाहीं. कारण (तसें) दृष्टीस पडत नाहीं. (४)

आणखी या कारणास्तवही वैनाशिकांचें मत बरोबर नाहीं:— (कार्यांशीं) *अनुगत असें स्थिर कारण न मानणारे जे बौद्ध लोक त्यांना ' अभावापासून भाव उत्पन्न* होतो ' असेंच मानलें पाहिजे. शिवाय हें मत त्यानीं ' (कारणाचा) उपमर्द झाल्यावांचून (कार्य) प्रादुर्भूत होत नसल्यामुळें (अभावापासून भाव उत्पन्न होतो) या वाक्यांत स्पष्ट सांगितलेंही आहे. (उदा०) नष्ट झालेल्या बीजापासून अंकुर उत्पन्न होतो; तसेंच नष्ट झालेल्या क्षीरापासून दधि व (नष्ट झालेल्या) मृत्तिके-

---

१ मृत्तिका-वगैरे-कारणें घट-वगैरे-कार्यांशीं, अनुगत असतात म्हणजे तीं कारणें त्या कार्यांमध्यें आपल्या स्वरूपानें राहतात असें बौद्ध लोक मानीत नाहींत. कारण, त्यांच्या मतीं मृत्तिका वगैरे पदार्थ क्षणिकच आहेत. तेव्हां अर्थातच ' मृत्तिका हें घटाचें कारण नव्हे तर मृत्तिकेचा अभावच घटाचें कारण होय, ' असें बौद्धांना मानावें लागतें.

पासून घट हे उत्पन्न होतात (असें ते म्हणतात). कूटस्थ[2] अशा कारणापासून जर कार्य उत्पन्न होईल, तर मग विलंब होण्याला कांहीं विशेष कारण नसल्यामुळें सर्व (कार्यें) एकदम उत्पन्न होऊं लागतील; म्हणून (बौद्ध लोक) असें मानतात कीं ज्या अर्थी अभावग्रस्त झालेल्या बीज वगैरेंपासून अंकुर वगैरे उत्पन्न होतात त्याअर्थी अभावापासून भाव उत्पन्न होतो. यावर आमचें उत्तरः— अभावापासून भाव उत्पन्न होत नाहीं. जर अभावापासून भाव उत्पन्न होईल, तर मग अभाव हा सर्वत्र सारखाच असल्यामुळें (विशेष प्रकारच्या कार्यांना) विशेष प्रकारचीं कारणें आहेत असें मानणें व्यर्थ होईल. कारण, नष्ट झालेल्या बीज वगैरेंचे जे अभाव त्याच्या, व शशशृंग वगैरे जे अभाव त्याच्या अभावत्वामध्यें कांहीं फरक नाहीं. कारण, दोन्ही अभाव सारखेच निःस्वरूपें आहेत. त्यामुळें ' बीजापासून अकुर उत्पन्न होतो, क्षीरापासूनच दधि उत्पन्न होतें ' अशा रीतीनें (विशेष प्रकारच्या कार्यांचीं) विशेष प्रकारचीं कारणें आहेत असें मानणें व्यर्थ आहे. आतां कोणत्याही विशेष प्रकारच्या धर्मांनीं रहित अशा अभावाला कारणत्व मानलें तर मग शशशृंग वगैरे पासून देखील अंकुर उत्पन्न होऊं लागतील. पण असें दृष्टीस पडत नाहीं. आता ज्याप्रमाणें कमळ वगैरेंना नीलत्व वगैरे विशेष प्रकारचे धर्म आहेत, त्याप्रमाणें अभावाला देखील कांहीं विशेष प्रकारचे धर्म आहेत असें मानलें, तर मग (अभावाला) विशेष प्रकारचे धर्म असल्यामुळेंच अभावाला कमळ वगैरेंच्या सारखें भावत्व प्राप्त होईल.

---

२ नित्य

३ जर कारण हे नित्य आहे, म्हणजे तें नष्ट न होता कार्यामध्यें आपल्या स्वरूपानें राहतें असें मानलें, तर घट उत्पन्न होतेवेळीं मृत्तिका ही नाश न पावता कायमच राहत असल्यामुळें घटाप्रमाणें मृत्तिकेपासून उत्पन्न होणारीं शरात्र वगैरे इतर सर्व कार्यें देखील उत्पन्न होऊं लागतील. कारण, त्या सर्वांचें कारण मृत्तिकाच आहे, आणि तिचा तर नाश होत नाहीं.

४ घटाचें कारण मृत्तिका, पटाचें कारण तंतू इत्यादि नियमित प्रकारचीं कारणें.

५ ज्याप्रमाणें शशशृंगाला काहीं स्वरूप नाहीं, त्याप्रमाणें बीजाचा अभाव, दुधाचा अभाव इत्यादि अभावाना देखील काहीं स्वरूप नाहीं. जर त्यांना काहीं स्वरूपें असतीं, तर अमक्या स्वरूपाच्या अभावापासून अकूर उत्पन्न होतो, अमक्या स्वरूपाच्या अभावापासून दहीं उत्पन्न होतें असें म्हणता आलें असतें.

६ निळेपणा.

७ अभावाचा अभावपणाच जाईल, आणि घटपटांसारखीच अभाव नावाची एक भावरूपी वस्तु आहे असें होईल.

शिवाय शशशृंग वगैरेंप्रमाणें अभाव हा केवळ अभावरूपच आहे म्हणून तो कोणत्याही वस्तूच्या उत्पत्तीचें कारण होऊं शकत नाहीं. शिवाय, जर अभावापासून भाव उत्पन्न होईल, तर सर्व कार्यें अभावानें युक्त अशींच होतील. पण असें तर दृष्टीस पडत नाहीं. कारण, प्रत्येक वस्तु आपआपल्या विशेष प्रकारच्या स्वरूपानें युक्त म्हणजे भावरूप अशीच उपलब्ध होते. मृत्तिकेच्या स्वरूपानें युक्त असे जे शरांव वगैरे भाव ते तंतू वगैरेंचे विकार आहेत असें कोणी मानीत नाहीं[12]. मृत्तिकेच्या स्वरूपानें युक्त असे भाव मृत्तिकेचेच विकार आहेत असें प्रत्येकजण जाणतो. आतां, जें तूं म्हटलें आहेस कीं स्वरूपाचा उपमर्द झाल्यावांचून कोणत्याही कूटस्थ वस्तूला कारणत्व प्राप्त होत नसल्यामुळें *अभावापासूनच भाव उत्पन्न होतो;* तर तें तुझें म्हणणें खोटें आहे. *स्थिरस्वभावाचे आणि* ('तेच हे' असे) ओळखले जाणारे जे सुवर्ण वगैरे पदार्थ तेच रुचक वगैरे कार्यांचे कारण आहेत असें आढळून येतें.[13] आतां ज्या बीज वगैरे ठिकाणीं स्वरूपाचा उपमर्द दृष्टीस पडतो त्या ठिकाणीं देखील उपमृद्यमान होणाऱ्या[15] बीज वगैरेंची जी पूर्वावस्था ती उत्तरावस्थेचें कारण होय असें आम्हीं मानीत नाहीं, तर उपमृद्यमान न होणारे

---

८ म्हणजे त्याला कांहींच स्वरूप नाहीं.

९ ज्याप्रमाणें शशशृंग हें अस्तित्वांत नसल्यामुळे तें कोणत्याही पदार्थाचें कारण होत नाहीं, त्याप्रमाणें अभाव देखील कोणत्याही पदार्थाचें कारण होणार नाहीं. कारण, त्या अभावालाही अस्तित्व नाहीं. अभाव म्हणजे अस्तित्व नसणें. आतां जर अभावालाही अस्तित्व असेल तर मग त्याला अभावच म्हणतां येणार नाहीं.

१० कारण, 'कार्य हें कारणाच्या स्वरूपानें युक्त असतें' असा नियम आहे.

११ मातीचा थाळा.

१२ तात्पर्य—ज्याप्रमाणें शराव वगैरे पदार्थ तंतूंच्या स्वरूपानें युक्त नसल्यामुळें त्या पदार्थांचें 'तंतू' हें *कारण आहे असें म्हणतां येत नाहीं त्याप्रमाणेंच* घट, पट वगैरे पदार्थ *अभावाच्या स्वरूपानें* युक्त नसल्यामुळें त्या घट, पट वगैरेंचे अभाव हें कारण आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

१३ रुचक म्हणजे सुवर्णाचें पात्र. तें तयार झाल्यानंतरहि सुवर्णाचा स्वभाव स्थिर आहे म्हणजे सुवर्णाचें स्वरूप कायम आहे असें दृष्टोत्पत्तीस येतें. इतकेंच नाहीं, तर तें पात्र पाहिल्यावरोबर हें सुवर्ण आहे असें ओळखतां येतें. यावरून त्या पात्राचें कारण सुवर्णाचा अभाव नव्हे तर सुवर्णच आहे असें सिद्ध होतें.

१४ अंकुराची उत्पत्ति होतांना बीजाच्या स्वरूपाचा उपमर्द म्हणजे नाश झालेला दृष्टीस पडतो.

१५ नाश पावणाऱ्या.

१६ बीजरूपी पूर्वावस्था.

१७ अंकुररूपी उत्तरावस्थेचें.

१८ अंकुरामध्यें बीजाचें स्वरूप उपलब्ध होत नसल्यामुळें अंकुराचें कारण बीज आहे असें मानतां येत नाहीं.

आणि (कार्यांशीं) अनुगत असणारे असे जे बीज वगैरेंचे अवयव तेच अंकुर वगैरेंचीं कारणें होत असें आम्हीं मानतो. तेव्हां ज्याअर्थी असत् अशा शशशृंग वगैरेंपासून सत् (अशीं कार्यें) उत्पन्न होत असलेलीं दृष्टीस पडत नाहींत, व सत् अशा सुवर्ण वगैरेपासून सत् (अशीं कार्यें) उत्पन्न होत असलेलीं दृष्टीस पडतात; त्याअर्थीं 'अभावापासून भाव उत्पन्न होतो' हा जो वैनाशिकांचा सिद्धांत तो बरोबर नाहीं असें सिद्ध होतें. शिवाय (बौद्ध लोक) चार प्रकारच्या कारणापासून चित्त आणि चैत्तिक वस्तू उत्पन्न होतात, व परमाणूपासून भूत भौतिक नामक समुदाय उत्पन्न होतो[२२] असें मानून पुनः अभावापासून भाव उत्पन्न होतो असें मानतात. तेव्हां अशा रीतीनें पूर्वीच्या मताचा अपलाप करून सर्व लोकांना ते विनाकारण घोटाळ्यांत पाडतात. (२६)

उदासीनानामपि चैवं सिद्धिः ॥ २७ ॥

२७ आणि अशा रीतीनें उदासीनांना देखील (इष्ट गोष्टी) प्राप्त होतील. (४)

'अभावापासून भाव उत्पन्न होतो' असें मानलें तर अशा रीतीनें जे उदासीन म्हणजे यत्न न करणारे लोक आहेत त्यांना देखील इष्ट गोष्टी प्राप्त होतील. कारण, अभाव प्राप्त होण्याला कांहीं आयास पडत नाहींत. शेतकऱ्यानें शेत नांगरण्याची खटपट न करताही त्याला धान्य पिकेल. कुंभारानें चिखल तयार करण्याची खटपट न करताही मडकीं उत्पन्न होतील. कोष्टयानें तंतू विणले नसतांही त्याला वस्त्रें मिळतील, जणूं काय त्यानें तंतू विणलेच. स्वर्ग आणि मोक्ष यांच्या प्राप्तीकरतां कोणीही कोणतीही खटपट करणार नाहीं. आतां, असें होणें बरोबर[२] नाहीं किंवा असें होतें असे कोणी मानलेंही

---

१९ बीजाचे जे सूक्ष्म अवयव अंकुरामध्यें प्रविष्ट होतात तेच अवयव त्या अंकुराचे कारण आहेत असा आमचा सिद्धांत आहे.

२० अस्तित्वात नसलेल्या.

२१ अस्तित्वात असलेलीं.

२२ यावरून 'भावरूपी पदार्थ भावरूपी कार्यांचीं कारणें होतात' या मताचा ते अंगीकार करतात असें सिद्ध होतें.

२३ येथें त्या बौद्धांनीं पूर्वी आपणच अंगीकार केलेल्या आपल्या मताच्या विरुद्ध प्रतिपादन केलें आहे. तेव्हा त्याचें मत खरें काय आहे तें लोकाना त्याच्या ग्रंथावरून ठरविता येत नसल्यामुळें त्यापासून लोकाचा फार घोटाळा होतो.

१ आळशी लोकाना.

२ युक्तीला धरून नाहीं.

नाहीं. तेव्हां या कारणाकरितां— (ही) 'अभावापासून भाव उत्पन्न होतो' हा सिद्धांत बरोबर नाहीं. (२७)

[आता येथून पाचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अठ्ठाविसाव्या सूत्रापासून बत्तिसाव्या सूत्रापर्यंत पाच सूत्रे आहेत. या अधिकरणामध्ये विज्ञानवादी बौद्धाचें खंडन केलें आहे. साराशः— (सू. २८) हा विज्ञानवादच बुद्धाला खरोखर संमत आहे. तो येणेंप्रमाणेः- 'विज्ञान' ही एकच वस्तू अस्तित्वात आहे. तिच्यामुळे सर्व मानसिक व्यवहार चालतात. बाह्य वस्तूंना अस्तित्व नाहीं. कारण, जरी बाह्य वस्तू अस्तित्वात असल्या तरी त्याचा मनामध्यें प्रवेश झाल्याशिवाय कोणताही व्यवहार करतां येत नाहीं. शिवाय, बाह्य वस्तूंचें अस्तित्व संभवतही नाहीं. कारण, जर बाह्य वस्तू परमाणुरूप असतील तर त्याच ज्ञानच मुळीं होणार नाहीं. आता, जर परमाणूंचे समुदाय असतील तर ते समुदाय त्या परमाणूपेक्षा निराळे आहेत किंवा नाहींत असा फिरून संशय येतो. जर निराळे नसतील तर त्याचें ज्ञान होणार नाहीं, आणि निराळे असतील तर त्याचा परमाणूंशीं काहींच संबंध नाहीं असें होईल. शिवाय, ज्ञानाना घट, पट इत्यादिकाच्या सारखे आकार असल्याशिवाय त्या ज्ञानामध्यें 'हें घटज्ञान, हें पटज्ञान' असा भेद भासणार नाहीं. तेव्हा, जर ते आकार एवीतेवी ज्ञानाना मानावे लागतातच, तर मग त्याच आकाराचे घट, पट वगैरे बाह्य पदार्थ मानणें निरर्थक आहे शिवाय, ज्ञान आणि विषय या दोघाची निरनिराळी उपलब्धि होत नसल्यामुळे विषय हे ज्ञानापेक्षा निराळे मानता येत नाहींत. तात्पर्य, 'ज्याप्रमाणें स्वप्न वगैरेंमध्यें बाह्य विषयावाचून ज्ञान होतें त्याप्रमाणेच हें जाग्रदवस्थेमधील ज्ञान होतें' असे समजावें. आता, व्यवहारामध्यें हें जें ज्ञानवैचित्र्य दृष्टीस पडतें तें वासनावैचित्र्यामुळेंच होय. त्याला विषयवैचित्र्याची काहीं जरूर नाहीं. शिवाय, बाह्य विषय मानले तरी 'स्वप्नातलें ज्ञानवैचित्र्य केवल वासनावैचित्र्यामुळेंच होतें' असा अनुभव आहे एकंदरींत 'बाह्य पदार्थांना अस्तित्व मानण्याची काहीं जरूर नाहीं' असें सिद्ध झाले. यावर वेदान्त्याचें उत्तरः—ज्ञानाहून भिन्न असे बाह्य पदार्थ ज्ञानाचे विषय या रूपानें सर्व प्राण्याना प्रत्यक्ष उपलब्ध होत असताना जर तूं बाह्य पदार्थांचें अस्तित्व नाकबूल करशील तर तुझ्या म्हणण्याकडे लोक कसें बरें लक्ष देतील ? शिवाय, बाह्य पदार्थांचें खंडन करणारे तुमचे बौद्ध लोकच 'घट, पट वगैरे पदार्थ हे बाह्य असल्यासारखे भासतात' अशी बाह्य वस्तूची उपमा देतात. त्यावरूनही बाह्य वस्तूचे अस्तित्व सिद्ध होतें. कारण, वध्यापुत्राची कोणीही उपमा देत नाहींत. तसेंच, 'ज्या वस्तूविषयीं प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणाची प्रवृत्ति होते त्या वस्तूचा संभव आहे' असे ठरविलें जाते. तेव्हा बाह्य पदार्थ हे प्रत्यक्ष उपलब्ध होत असताना 'ते परमाणुरूप आहेत किंवा नाहींत' अशा काहींतरी कल्पना काढून त्याचा संभव नाहीं असें मानणें रास्त नव्हे. शिवाय, जर विषयच अस्तित्वात नसतील तर ज्ञान हें विषयासारखेंच होणार नाहीं. तसेंच, विषय हे ज्ञानाचे कारण आहेत म्हणूनच विषय आणि ज्ञान यांची नेहमीं बरोबर उपलब्धि होते. विषय आणि ज्ञान याच्या ऐक्यामुळें परत होत नाहीं. तसेंच, घटज्ञान, व पटज्ञान यामध्ये ज्ञान हें विशेष्य एकच आहे; परंतु घट व पट हीं विशेषणें दोन आहेत. आता जीं दोन आहेत तीं एकापेक्षा निराळींच असलीं पाहिजेत. यावरूनही ज्ञानापेक्षा विषय निराळे सिद्ध होतात. शिवाय, ज्ञान हें उत्पन्न झाल्याबरोबर नष्ट होत असल्यामुळें तें ज्ञान 'हें

---

३ या गोष्टीचा कोणी स्वीकारही केला नाहीं.

अमुक प्रकारचें ज्ञान आहे, हें तमुक प्रकारचें ज्ञान आहे' इत्यादि कोणत्याही ज्ञानामध्यें विषय होणार नाहीं. तेव्हा ज्ञानासंबंधानें 'ज्ञानें भिन्न भिन्न आहेत' इत्यादि प्रकारची कोणतीही प्रतिज्ञा तुम्हांला करतां येणार नाहीं. शिवाय, ज्ञानाचा अनुभव येतो म्हणून तूं ज्ञान मानतोस, तसेंच, बाह्य पदार्थांचाही अनुभव येत असल्यामुळे तेही तुला मानलेच पाहिजेत. आता, 'ज्ञान हे स्वप्रकाश असल्यामुळें तें स्वत:च अनुभूत होतें; विषय तसे होत नाहींत' असें म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण, ज्ञान हें आपणच आपल्याला जाणूं शकत नाहीं. शंका:—तर मग 'ज्ञान हे ज्या दुसऱ्या पदार्थानें ग्राह्य आहे, तो दुसरा पदार्थही तिसऱ्यानें ग्राह्य आहे' अशी अनवस्था येते. शिवाय, ज्ञानें हीं सर्व सारखींच असल्यामुळें एका ज्ञानाला दुसरें ज्ञान प्रकाशक होऊं शकत नाहीं. उत्तर:—ज्ञानाचा ग्राहक असा जो साक्षिभूत आत्मा त्याला दुसऱ्या ग्राहकाची जरूर नसल्यामुळें अनवस्था येत नाहीं. तसेंच, साक्षी हा ज्ञानापेक्षा भिन्न स्वभावाचा असल्यामुळें तो ज्ञानाचा प्रकाशक होऊ शकतो. शिवाय, ज्ञानाचा साक्षी हा प्रत्यक्ष उपलब्ध होत असल्यामुळें 'ज्ञान हें स्वप्रकाश आहे' असें मानणें बरोबर नाहीं. एकंदरींत, हा विज्ञानवाद बरोबर नाहीं. (सू० २९) शिवाय, 'स्वप्नामधील ज्ञान बाधित होतें आणि जागृती-मधील ज्ञान बाधित होत नाहीं, तसेंच स्वप्नामधील ज्ञान स्मृतिरूप आहे आणि जागृतीमधील ज्ञान अनुभवरूप आहे' अशा रीतीनें स्वप्न आणि जागृति यातील ज्ञानामध्यें वैधर्म्य असल्यामुळे स्वप्नातील ज्ञानासारखीं जागृतींतील ज्ञानें बाह्य पदार्थांवाचून होऊं शकत नाहींत. शिवाय, 'जागृतींतील ज्ञानें विषयावाचून होतात' ही गोष्ट अनुभवविरुद्ध असल्यामुळें ती गोष्ट दुसऱ्याच्या सादृश्यावरून कधींही सिद्ध होणार नाहीं. कारण, अग्नि हा जलाच्या सादृश्यावरून शीत होत नाहीं. (सू० ३०) तसेंच 'वासनावैचित्र्यामुळें ज्ञानवैचित्र्य संभवतें' हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, तुझ्या मतीं बाह्य पदार्थ नसल्यामुळें वासनाच मुळीं उत्पन्न होणार नाहींत. तसेंच स्वप्नातील अनुभवावरून 'ज्ञानवैचित्र्य हें वासनावैचित्र्यामुळेंच होतें' असा जो बौद्धानीं सिद्धांत बांधिला आहे त्यातही कांहीं अर्थ नाहीं. कारण, वासनांच्या उत्पत्तीचेंच कांहीं कारण सांगता येत नाहीं. शिवाय, 'वासनावाचून विषय उपलब्ध होतात, परंतु विषय उपलब्ध झाल्यावाचून वासना मात्र होत नाहींत' असें दृष्टीस पडतें; यावरूनही बाह्य पदार्थांचें अस्तित्व सिद्ध होतें. शिवाय, या बौद्धाच्या मतीं आत्मासुद्धा क्षणिकच असल्यामुळें वासनाचा स्थिर आश्रय सांगतां येत नाहीं. (सू० ३१) आलयविज्ञान (म्हणजे मी असें ज्ञान) देखील क्षणिकच असल्यामुळें वासनाचा आश्रय होऊं शकत नाहीं. तेव्हा अर्थातच वासनांचें अस्तित्व सिद्ध होत नसल्यामुळें वासनेमुळें होणारे स्मृति वगैरे व्यवहार लुप्त होतील. आलयविज्ञान स्थिर मानशील तर 'सर्व वस्तू क्षणिक आहेत' हा तुझा सिद्धांत तुला सोडावा लागेल. शिवाय, बाह्यार्थवाद्याप्रमाणें तू देखील सर्व वस्तू क्षणिकच मानीत असल्यामुळें मागें (सू० २० मध्यें) दिलेलीं दूषणें तुझ्यावरही येतातच. याप्रमाणें बाह्यार्थवाद आणि विज्ञानवाद यांचें खंडन झालें. आता शून्यवाद हा सर्वप्रमाणविरुद्ध असल्यामुळें त्याचें खंडन करण्याची मुळींच जरूर नाहीं. (सू० ३२) फार काय, पण हा बौद्ध मताचा जितका अधिक विचार करावा तितकें हें मत वाईटच दिसूं लागतें. त्याला कांहीं युक्तिच सांपडत नाहीं. एकंदरींत हें बौद्ध मत बरोबर नाहीं. शिवाय, एकाच बुद्धानें परस्परविरुद्ध अशा तीन मताचा उपदेश केला असल्यामुळें 'बुद्ध हा असंबद्धप्रलापी आहे, किंवा मुद्दाम लोकांना घोटाळ्यात पाडणारा आहे' असें स्पष्ट दिसून येतें. तात्पर्य, 'कल्याणेच्छु मनुष्यानें या बौद्ध मतावर विश्वास ठेवूं नये' असें सिद्ध झालें.]

नाभाव उपलब्धेः ॥ २८ ॥

२८ (बाह्य वस्तूंचा) अभाव नाहीं. कारण (त्या) उपलब्ध होतात. (५)

अशा रीतीनें 'बाह्य वस्तू अस्तित्वांत आहेत' या मतावर 'समुदाय सिद्ध होत नाहीं' इत्यादि दोष आम्हीं आणल्यानंतर आतां विज्ञानवादी बौद्ध पुढें उभा राहतो. आपल्या शिष्यांपैकीं कांहीं जणांची बाह्य वस्तूंवर आसक्ति पाहून तिच्या अनुरोधानें हा बाह्यार्थवाद (बुद्धानें) त्यांना सांगितला. पण (खरोखर रीतीनें पाहतां) बुद्धाला हा वाद संमत नाहीं. 'विज्ञान हाच एक स्कंध अस्तित्वांत आहे' हाच वाद त्याला (खरोखर) संमत आहे. या विज्ञानवादामध्यें 'एक प्रमाण, एक प्रमेय, एक फल इत्यादि सर्व व्यवहार मानसिकरूप असल्यामुळें अंतस्थ असेच चालतात. कारण, बाह्य वस्तू जरी अस्तित्वांत असल्या तरी त्यांचा मनामध्यें प्रवेश झाल्यावांचून प्रमाण, प्रमेय वगैरे व्यवहार घडूं शकत नाहींत.

शंकाः—'हे सर्व व्यवहार अंतःस्थच आहेत आणि विज्ञानाहून व्यतिरिक्त अशा बाह्य वस्तू अस्तित्वांत नाहींत' असें कशावरून समजतें? (बौद्धाचें उत्तरः—) बाह्य वस्तूंचें अस्तित्व संभवत नाहीं यावरून. जर 'बाह्य वस्तू अस्तित्वांत आहेत' असें मानलें तर त्या एक. परमाणूरूप तरी असल्या पाहिजेत किंवा स्तंभ वगैरे जे परमाणूंचे समूह तद्रूप तरी असल्या पाहिजेत. प्रथमतः परमाणू हे स्तंभ वगैरेंच्या ज्ञानांचे विषय होऊं

---

१ ह्या मतालाच बाह्यार्थास्तित्ववाद म्हणतात.

२ 'जाणण्याचे साधन', 'जाणली जाणारी वस्तु', 'जाणणें' आणि 'जाणणारा' हीं सर्व विज्ञानाचींच स्वरूपें आहेत; आणि ह्या अनेक स्वरूपामुळें एका विज्ञानालाच प्रमाण, प्रमेय, प्रमिति आणि प्रमाता अशीं क्रमानें अनेक नावें प्राप्त झालीं आहेत. तात्पर्य– प्रत्यक्ष, अनुमान वगैरे प्रमाणें, घट, पट वगैरे प्रमेयें, आणि देवदत्त, यज्ञदत्त वगैरे प्रमाते हे सर्व पदार्थ विज्ञानाहून निराळे नाहींत. विज्ञान (जाणणें) म्हणून जी कांहीं एक मानसिक क्रिया आहे तद्रूपीच ते आहेत. म्हणजे ते सर्व पदार्थ वास्तविक रीतीनें मानसिकच आहेत. आता 'ते पदार्थ बाह्य आहेत' असें जें आपल्याला वाटतें तो केवळ भ्रम होय असें विज्ञानवादी बौद्धाचें मत आहे.

३ घट, पट वगैरे वस्तू मनात आल्यावाचून 'घट, पट वगैरे वस्तू प्रत्यक्ष प्रमाणानें मीं जाणल्या' इत्यादि प्रकारचे कोणतेही व्यवहार होत नाहींत. जेव्हां त्या वस्तू मनामध्यें येतात म्हणजे मानसिक होतात, तेव्हांच हे व्यवहार होतात. एकंदरींत, 'घट, पट वगैरे वस्तू बाह्य आहेत' असें मानणाऱ्याला सुद्धां त्या सर्व वस्तू मानसिकही आहेत अशी कल्पना अवश्य करावी लागते. मग त्यापेक्षां 'घट, पट वगैरे वस्तू नुसत्या मानसिकच आहेत' अशी कल्पना करणेंच अधिक सयुक्तिक आहे असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

४ 'बाह्य वस्तू परमाणुरूपी आहेत' असें मानलें तर.

शकत नाहींत. कारण, (व्यवहारामध्यें) परमाणूचें (मुळींच) प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाहीं. तसेंच, स्तंभ वगैरे जे परमाणूंचे समूह तद्रूपही बाह्य पदार्थ असूं शकत नाहींत. कारण, 'ते (समूह) परमाणूंपासून भिन्न आहेत' असेंही म्हणतां येत नाहीं, किंवा 'ते परमाणूंपासून अभिन्न आहेत' असेंही म्हणतां येत नाहीं. अशा रीतीनेंच 'जाति वगैरे बाह्य पदार्थांच्या अस्तित्वाचेंही खंडन करावें.

शिवाय 'केवल अनुभव' या रूपानें जें सामान्यात्मक ज्ञान तें (ज्ञान) उत्पन्न होतांना 'स्तभज्ञान, कुडयज्ञान[11], घटज्ञान, पटज्ञान,' असा जो प्रत्येक विषयाला अनुसरून त्या ज्ञानांमध्यें भेद भासतो तो त्या ज्ञानांमध्यें कांहीं विशेष[12] असल्यावांचून संभवत नाहीं. म्हणून 'ज्ञानाला विषयाचा आकार असतो' असें अवश्य मानलें पाहिजे[13]. आणि

५ 'हा स्तंभ (खांब) आहे', 'हा घट आहे' इत्यादि प्रकारचें जें स्थूल रूपानें ज्ञान होतें त्याचा 'सूक्ष्म परमाणु' हा विषय आहे असें म्हणणें शक्य नाहीं.

६ जर परमाणूचे समूह जे स्तंभ वगैरे पदार्थ ते परमाणूंपासून भिन्न असतील तर ते गाय आणि घोडा यांप्रमाणें परस्परापासून अत्यंत भिन्न होतील. मग त्याना 'परमाणूंचे समूह' असें म्हणता येणार नाहीं. आतां, जर कदाचित् परमाणू आणि स्तंभ हे परस्परापासून भिन्न असूनही त्यांमध्यें संयोग, समवाय वगैरेंपैकीं एखादा संबंध संभवला असता, तर ते स्तंभ वगैरे पदार्थ परमाणूंचे समूह आहेत असें म्हणतां आलें असतें; पण तो संबंध मुळींच संभवत नाहीं असें मागे (वैशेषिकांच्या खंडनाच्या वेळीं) सांगितलें आहे. तात्पर्य—'परमाणूंचे जे समूह तद्रूपच बाह्य पदार्थ आहेत' असें म्हणता येत नाहीं.

७ जर स्तंभ वगैरे पदार्थ परमाणूपासून अभिन्न असतील तर ते परमाणुरूपच होतील. मग त्याचें जें स्थूल रूपानें ज्ञान होतें तें होणार नाहीं. कारण, सूक्ष्म अशा परमाणूंचें स्थूल रूपानें ज्ञान होणें शक्य नाहीं

८ 'वगैरे' शब्दानें गुण व कर्म हे पदार्थ घ्यावे.

९ स्तंभाचा जो स्तंभत्व म्हणून एक धर्म आहे त्यालाच 'जाति' असें जातिवादी लोक म्हणतात. आता ती स्तंभत्व जाति जर स्तंभाहून निराळी असेल तर ती स्तंभाची जाति आहे असें म्हणता येणार नाहीं. बरें, आता जर ती जाति स्तंभाहून निराळी नसेल, तर मग ती स्तंभरूपीच होईल. आतां 'स्तंभ' हा बाह्य पदार्थ अस्तित्वात नाहीं असें वर दाखविलेंच आहे. तेव्हां 'जाति' हा बाह्य पदार्थ देखील अस्तित्वात नाहीं असें अर्थात् सिद्ध होतें. याप्रमाणेंच गुण व कर्म याविषयीं जाणावें.

१० ज्ञान म्हणजे अनुभव. तेव्हा सर्व ज्ञानांचें 'अनुभव' हें साधारण रूप होय.

११ 'ही भिंत आहे' असें ज्ञान.

१२ ज्ञानाचा निरनिराळा आकार.

१३ जर ज्ञानाचा भिन्न भिन्न प्रकारचा आकार नसेल म्हणजे सर्व ज्ञानें एकरूपच असतील, तर 'हें स्तंभज्ञान, हें कुडयज्ञान' असे जे ज्ञानामध्यें भेद भासतात ते भासणार नाहींत. म्हणजे स्तंभज्ञान हेंच कुडयज्ञान होईल. पण तसें झालेलें दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. तेव्हां ज्ञानाला देखील घट,

तसें मानलें म्हणजे विषयाचा जो आकार तो ज्ञानानेंच व्याप्त केला असल्यामुळें 'बाह्य वस्तू अस्तित्वांत आहेत' ही कल्पना व्यर्थ होते.

शिवाय (विषय आणि ज्ञान यांची) नियमानें बरोबर उपलब्धि होते यावरूनही 'विषय आणि ज्ञान हे एकच आहेत' असें सिद्ध[15] होतें, कारण, (एखादे वेळीं) या दोहोंपैकीं एकाची उपलब्धि[16] झाली नाहीं तर (त्या वेळीं) दुसऱ्याची उपलब्धि होत नाहीं. आतां विषय आणि ज्ञान हे जर स्वभावत: भिन्न असतील तर वरील गोष्ट[17] जुळणार नाहीं. कारण, एकाची उपलब्धि न होतांनाही दुसऱ्याची उपलब्धि होण्याला कांहीं आड येणारें नाहीं. तेव्हां याकरितांही 'बाह्य वस्तू अस्तित्वात नाहींत' (असें मी म्हणतों).

शि[18]वाय, हें (बाह्य वस्तूंचें ज्ञान) स्वप्न वगैरेंप्रमाणें आहे असें समजावें. ज्याप्रमाणें

पट वगैरे विषयाच्या आकारासारखा आकार असतो असें मानलें पाहिजे. तेव्हा घट, पट वगैरे बाह्य वस्तूंना आकार आहे असें मानलें तरी पुनः ज्ञानाला तो आकार आहे असें मानावें लागतेंच. मग त्यापेक्षा एकट्या ज्ञानालाच आकार आहे असें मानावें; बाह्य वस्तूंना आकार आहे असें मानूं नये. म्हणजे बाह्य वस्तू अस्तित्वात आहेत असें मानूं नये हेच बरें. तात्पर्य— कोणत्याही रीतीनें बाह्य वस्तूंचें अस्तित्व सिद्ध होत नाहीं असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१४ घट, पट वगैरे पदार्थांचे आकार ज्ञानानाच आल्यामुळें.

१५ ज्या दोन वस्तूंचा नेहमीं एकाच वेळीं अनुभव येतो त्या दोन वस्तू एकच आहेत असें मानलें पाहिजे. जर दोन वस्तूंचा निरनिराळ्या वेळीं अनुभव येईल तर मात्र त्या दोन वस्तू भिन्न भिन्न आहेत असें मानणें बरोबर होईल. उदा०:--घटावाचून पटाचा अनुभव येतो व पटावाचून घटाचा अनुभव येतो म्हणून घट व पट हे निरनिराळे आहेत असें मानणें बरोबर आहे. कारण, कोणतीही गोष्ट अनुभवावरूनच सिद्ध होत असते. तेव्हा ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्ये शशशृंगाचा अनुभव येत नसल्यामुळें शशशृंगाचें अस्तित्व सिद्ध होत नाहीं, त्याप्रमाणेच घट आणि घटाचें ज्ञान या दोहोंचा निरनिराळ्या वेळीं अनुभव कोणालाही येत नसल्यामुळें त्या दोन्ही वस्तू भिन्न भिन्न आहेत असें सिद्ध होत नाहीं. आता, विषय आणि ज्ञान ह्या दोन वस्तू वास्तविक निराळ्या असूनही त्याचा एकमेकाशीं एक प्रकारचा निकट संबंध आला असल्यामुळें त्याचा निरनिराळ्या वेळीं अनुभव येत नाहीं असें म्हणणेंही बरोबर नाहीं. कारण, त्या दोन्ही वस्तू क्षणिक असल्यामुळें त्याचा निकट संबंध केव्हा येतो तें सांगता येत नाहीं.

१६ अनुभव.

१७ विषय आणि ज्ञान या दोहोंचा एकाच वेळीं अनुभव येतो म्हणजे विषयाचा अनुभव न येता नुसत्या त्याच्या ज्ञानाचाच अनुभव कधींही येत नाहीं, आणि ज्ञानाचा अनुभव न येता नुसत्या त्या ज्ञानाच्या विषयाचा अनुभव कधींही येत नाहीं ही गोष्ट.

१८ घट, पट वगैरे वस्तू जर मुळींच अस्तित्वात नसतील, तर त्या वस्तूंशिवाय नुसतें त्याचें ज्ञान कसें होतें हें सांगता येत नाहीं. याकरिता बाह्य वस्तूंचें अस्तित्व कबूल केलें पाहिजे अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

स्वप्न आणि जादू यांमधील ज्ञानें, तसेंच मृगजळें, गंधर्वनगरी वगैरेंचीं ज्ञानें बाह्य वस्तू नसतानाही ग्राह्य आणि ग्राहक या रूपांनीं भासतात, त्याप्रमाणें जाग्रदवस्थेंतील स्तंभ वगैरेंचीं ज्ञानें देखील बाह्य पदार्थांवाचून ग्राह्य आणि ग्राहक या रूपांनीं भासतात असें अनुमान निघतें. कारण, हींही त्यासारखीं ज्ञानें आहेत. शंकाः— बाह्य पदार्थ नसतांना जें ज्ञान वैचित्र्य व्यवहारात दृष्टीस पडतें तें कसें संभवेल ? उत्तरः— वासनावैचित्र्यामुळें ज्ञानवैचित्र्य संभवतें. या अनादि संसारामध्यें ज्ञान आणि वासना ह्या बीजांकुराप्रमाणें कार्यकारणरूपानें परस्परामागून येत असल्यामुळें ज्ञान-वैचित्र्य असण्याला काहीं विरोध येत नाहीं. शिवाय, 'अन्वयव्यतिरेकावरून ज्ञान-वैचित्र्य हें वासना-(वैचित्र्या-) मुळेंच असतें' असें समजतें, कारण, 'स्वप्न वगैरे ठिकाणीं बाह्य पदार्थांवाचून देखील ज्ञान वैचित्र्य

---

१९ रानामध्यें किंवा वाळवंटामध्यें दुपारच्या वेळीं ऊन पडलें असता तेथें वास्तविक पाणी नसूनही पाणी असल्यासारखा जो भास होतो त्याला ' मृगजल ' म्हणतात.

२० एखादे वेळीं मनुष्याना आकाशामध्यें ज्या निरनिराळ्या प्रकारच्या अनेक रेषा भासतात, त्याना ' गंधर्वनगरी ' म्हणतात.

२१ ज्ञेय.

२२ ज्ञान.

२३ ' हा स्तंभ आहे ', ' हा घट आहे ' असे ज्ञानाचे अनेक प्रकार.

२४ वासनाच्या अनेक प्रकारांमुळें कोणत्याही वस्तूचें ज्ञान झालें असता त्या ज्ञानाच्या योगानें जो मनुष्याच्या अंतःकरणावर एक प्रकारचा ठसा उमटतो त्याला 'वासना' (म्ह० संस्कार) म्हणतात.

२५ अनेक प्रकारच्या बाह्य वस्तूंमुळें अनेक प्रकारचीं ज्ञानें होतात असें जरी म्हणता येत नाहीं, कारण, बाह्य वस्तूच मुळीं अस्तित्वात नाहींत, तरी अनेक प्रकारच्या वासनामुळें अनेक प्रकारचीं ज्ञानें उत्पन्न होतात असें म्हणता येतें.

२६ ' अनेक प्रकारच्या वासनांमुळें अनेक प्रकारचीं ज्ञानें उत्पन्न होतात आणि अनेक प्रकारच्या ज्ञानामुळें अनेक प्रकारच्या वासना उत्पन्न होतात अशा रीतीनें ज्ञान आणि वासना यांची उत्पत्ति परस्परावर अवलंबून असल्यामुळें त्या दोहोंपैकीं काहींच सिद्ध होणार नाहीं ' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

२७ ज्याप्रमाणें बीजाचें कारण अंकुर आणि अंकुराचें कारण बीज असा अनुभव येत असूनही संसार अनादि असल्यामुळें बीज व अंकुर ह्या दोन्ही वस्तू अनादिसिद्धच आहेत असें गृहीत धरावें लागतें, त्याप्रमाणेंच येथेंही ज्ञान आणि वासना ह्या दोन्ही वस्तू अनादिसिद्धच असल्यामुळें ज्ञानवैचित्र्य असण्याला काहीं विरोध येत नाहीं असा अभिप्राय आहे.

२८ ' अनेक प्रकारच्या वासना असल्या तर अनेक प्रकारचीं ज्ञानें होतात ' हा अन्वय होय. आणि ' अनेक प्रकारच्या वासना नसल्या तर अनेक प्रकारचीं ज्ञानें होत नाहींत ' हा व्यतिरेक होय. ह्या अन्वय-व्यतिरेकांवरून अनेक प्रकारच्या वासनाच अनेक प्रकारच्या ज्ञानाचीं कारणें आहेत, बाह्य वस्तू कारण नाहीत असें सिद्ध होतें. कारण, ' अमुक वस्तु अमुक वस्तूचें कारण आहे ' हा निश्चय अन्वयव्यतिरेकावरूनच होत असतो.

हें वासनांमुळें असतें' असें आपण दोघेही मानितों[29]. परंतु 'वासनांवांचून ज्ञानवैचित्र्य हें बाह्य पदार्थांमुळें असतें' असें मी मानीत नाहीं[30]. तेव्हां या कारणाकरितांही बाह्य पदार्थ अस्तित्वांत नाहींत.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—'बाह्य पदार्थांचा अभाव आहे' असें निश्चित करणें शक्य नाहीं. का ? कारण ते उपलब्ध होतात. प्रत्येक ज्ञानाला अनुसरून स्तंभ किंवा कुड्य, किंवा घट, किंवा पट, असा एकेक बाह्य पदार्थ उपलब्ध होतो. आणि जो उपलब्ध होतो त्याचा अभाव असणें शक्य नाहीं. ज्याप्रमाणें एखादा भोजन करणारा मनुष्य भोजनक्रियेपासून प्राप्त होणारी जी तृप्ति तिचा स्वतः अनुभव घेत असताना जर असें म्हणेल कीं 'मी भोजन करीत नाहीं, मी तृप्त होत नाहीं' त्याप्रमाणें एखाद्या मनुष्याला स्वतःला इंद्रियाच्या संयोगामुळें बाह्य पदार्थांची उपलब्धि होत असताना तो जर असें म्हणेल कीं 'मला (बाह्य पदार्थांची) उपलब्धि होत नाहीं, बाह्य पदार्थ अस्तित्वात नाहींत,' तर त्याच्या म्हणण्याकडे (लोक) कसें लक्ष देतील[31] ? शंका.—'कोणत्याच बाह्य पदार्थांची मला उपलब्धि होत नाहीं' असें मी म्हणत नाहीं; तर 'उपलब्धि-व्यतिरिक्त अशा बाह्य पदार्थांची मला उपलब्धि होत नाहीं[32]' असें मी म्हणतों. उत्तरः—असें तू बोलतोस तें ठीकच आहे. कारण, तुझ्या तोंडाला मुळीं हाडच नाहीं. परंतु, (दोष इतकाच कीं) तूं सयुक्तिक बोलत नाहींस. कारण, 'उपलब्धीहून व्यतिरिक्त[33] बाह्य पदार्थ आहे' ही गोष्ट देखील उपलब्धीवरूनच[34] अवश्य मानली पाहिजे. 'उपलब्धि' या रूपानेंच कांहीं स्तंभ आणि कुड्य हे पदार्थ कोणाला उपलब्ध होत नाहींत[35]; तर 'उपलब्धीचे विषय' या रूपानेंच स्तंभ, कुड्य वगैरे पदार्थ व्यवहारांतील सर्व मनुष्यांना उपलब्ध होतात. शिवाय, 'व्यवहारातील सर्व लोकांना अशीच उपलब्धि

---

२९ तेव्हा 'बाह्य वस्तू नसल्या तर अनेक प्रकारचीं ज्ञानें होत नाहींत' असा व्यतिरेक संभवत नसल्यामुळें अनेक प्रकारच्या ज्ञानाचीं बाह्य वस्तू कारणें नव्हेत असें सिद्ध होतें.

३० तेव्हा 'अनेक प्रकारच्या वासना नसल्या तर अनेक प्रकारचीं ज्ञानें होत नाहींत' असा व्यतिरेक माझ्या मतीं संभवत असल्यामुळें 'अनेक प्रकारच्या वासनाच अनेक प्रकारच्या ज्ञानाचीं कारणें आहेत' असें सिद्ध झालें.

३१ तात्पर्य, बौद्धाचें हें म्हणणें अनुभवाच्या विरुद्ध असल्यामुळें लोकांना ग्राह्य होत नाहीं.

३२ बाह्य पदार्थांचा जो अनुभव येतो त्या अनुभवाहून तो बाह्य पदार्थ निराळा आहे असा अनुभव येत नाहीं.

३३ अनुभवाहून निराळा.

३४ अनुभवावरूनच.

३५ 'स्तंभ, कुड्य वगैरे जे पदार्थ ते अनुभवरूपच आहेत' असा अनुभव कोणालाही येत नाहीं.

होते ' ही गोष्ट पुढील प्रमाणावरूनही सिद्ध होते:— जरी बौद्ध लोक बाह्य पदार्थांचें खंडन करतात तरी देखील ते बाह्य पदार्थांसंबंधानें ' जो आंत ज्ञानाचा विषय म्हणून भासतो तो बाहेर असल्यासारखा भासतो ' असे उद्गार काढतात. (यावरून) ' त्यांना देखील सर्वलोकप्रसिद्ध अशी बाह्य पदार्थांची उपलब्धि होतेच ' (असें सिद्ध होतें). परंतु, बाह्य पदार्थांचें खंडन करण्याची त्यांना इच्छा असल्यामुळेंच (फक्त) ते बाह्य पदार्थांना ' बाहेर असल्यासारखा ' असा ' सारखा ' शब्द जोडतात. कारण, असें जर नसेल तर ' बाहेर असल्यासारखा ' असें ते कसें म्हणतील ? कारण, ' विष्णुमित्र हा वंध्यापुत्रासारखा दिसतो ' असें कोणीही म्हणत नाहीं. तेव्हां अनुभवाला अनुसरून ज्यांना वस्तूचें तत्त्व मानावयाचें आहे त्यांनीं ' बाहेरचाच भासतो ' असें मानणें रास्त आहे; ' बाहेर असल्यासारखा भासतो ' असें मानणें रास्त नाहीं.

शंका:— बाह्य पदार्थांचें अस्तित्व संभवत नाहीं म्हणून मी ' बाहेर असल्यासारखा भासतो ' असा निश्चय करतों. उत्तर:— हा तुझा निश्चय बरोबर नाहीं. कारण, एखाद्या पदार्थाचा संभव आहे किंवा असंभव आहे हें त्या पदार्थाचे ठिकाणीं प्रमाणांची प्रवृत्ति आहे किंवा अप्रवृत्ति आहे यावरून ठरविलें जातें. पण उलट, एखाद्या पदार्थाचे ठिकाणीं प्रमाणाची प्रवृत्ति आहे किंवा अप्रवृत्ति आहे हें त्या पदार्थाचा संभव आहे किंवा असंभव आहे अशा (कल्पनां—) वरून ठरविलें जात नाहीं. जें प्रत्यक्ष वगैरे

---

३६ घट, पट वगैरे विषय हे वास्तविक रीतीनें मानसिकच आहेत, परंतु ते बाहेर असल्यासारखे वाटतात.

३७ बौद्ध लोकांना जर बाह्य पदार्थांचा खरोखरीचा अनुभव नसेल तर.

३८ तेव्हां, ज्याप्रमाणें वंध्यापुत्राचा अनुभव नसल्यामुळें वंध्यापुत्राचा दृष्टांत कोणत्याही वस्तूला देता येत नाहीं, त्याप्रमाणें बौद्ध लोकांना बाह्य वस्तूंचा मुळींच अनुभव नसल्यामुळें ' मानसिक वस्तूच बाह्य वस्तूसारखी भासते ' असा मानसिक वस्तूला बाह्य वस्तूचा दृष्टांत देतां येणार नाहीं. एकंदरींत त्यांच्याच बोलण्यावरून बाह्य वस्तूंचें अस्तित्व सिद्ध होतें.

३९ कारण, बाह्य पदार्थ परमाणुरूप आहेत असेंही मानतां येत नाहीं, आणि ते परमाणूंचे समूह आहेत असेंही मानता येत नाहीं असें पूर्वी (पृ. १८७ पं. १५ मध्यें) सांगितलेंच आहे.

४० पदार्थ अस्तित्वांत आहे ही गोष्ट.

४१ पदार्थ अस्तित्वांत नाहीं ही गोष्ट.

४२ उदा०:—घट, पट वगैरे वस्तूंच्या ठिकाणीं प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांची प्रवृत्ति होते, म्हणजे त्या वस्तू प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांवरून कळतात, म्हणून त्या वस्तू अस्तित्वात आहेत असा निश्चय होतो. आणि ' शशशृंग ' वगैरे वस्तूंच्या ठिकाणीं प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणापैकीं कोणत्याही प्रमाणाची प्रवृत्ति होत नाहीं, म्हणजे त्या वस्तू कोणत्याही प्रमाणावरून कळत नाहींत, म्हणून त्या वस्तू अस्तित्वांत नाहींत असा निश्चय होतो.

४३ तेव्हां ' घट, पट वगैरे बाह्य वस्तू संभवत नाहींत ' हें गृहीत धरून, त्यावरून ' ज्याअर्थी बाह्य वस्तू संभवत नाहींत त्याअर्थी त्यांच्या ठिकाणीं प्रमाणेही प्रवृत्त होत नाहींत ' असें

प्रमाणांपैकीं एकाच्या तरी योगानें कळतें तें ' संभवनीय ' होय. परंतु जें कोणत्याही प्रमाणाच्या योगानें कळत नाहीं तें ' असंभवनीय ' होय. आतां, येथें तर बाह्य पदार्थ हे आपआपल्या योग्यतेप्रमाणें सर्व प्रमाणांच्या योगानें कळले जातात. तेव्हां, असें असतांना ' बाह्य पदार्थ हे (परमाणूंपासून) भिन्न तरी असले पाहिजेत किंवा अभिन्न तरी असले पाहिजेत ' असे (पोकळ) विकल्प करून ' बाह्य पदार्थांना अस्तित्व नाहीं ' असें तुला कसें सिद्ध करतां येईल ? कारण, बाह्य पदार्थ हे उपलब्ध होतातच. शिवाय, ज्ञान हें विषयाच्या आकाराचें असतें एवढ्यानें कांहीं विषय नाश पावूं शकत नाहीं. कारण, जर विषयच नसेल तर ' ज्ञान हें विषयाच्या आकाराचें आहे ' असें म्हणतां येणार नाहीं. आणि शिवाय, विषय हा बाहेर उपलब्ध होतोच; आणि म्हणूनच ' ज्ञान आणि विषय हे बरोबर उपलब्ध होतात ' याचें कारण ' त्यांच्यामध्यें कार्यकारणभाव आहे ' हें मानावें; ' ते एक आहेत ' हें मानूं नये.[४६]

शिवाय, ' घटज्ञान, पटज्ञान ' या ज्ञानांमध्यें घटपटरूपीं विशेषणेंच भिन्न आहेत, ज्ञानरूपीं विशेष्य भिन्न नाहीं. उदा०—' पांढरा बैल व काळा बैल ' या ठिकाणीं पांढरेपणा आणि काळेपणा हेंच काय ते भिन्न आहेत, बैलपणा कांहीं भिन्न नाहीं. आतां दोहोंपासून एकाचा भेद सिद्ध होतो, व एकापासून दोहोंचा भेद सिद्ध होतो, म्हणून

अनुमान करून ' प्रमाण, प्रमेय वगैरे सर्वप्रकारचा व्यवहार मानसिकच आहे ' असा जो बौद्ध लोकांनीं निश्चय केला आहे तो बरोबर नाहीं असें सिद्ध होतें.

४४ घट, पट वगैरे पदार्थांना रूप असल्यामुळें ते पदार्थ प्रत्यक्ष प्रमाणाच्या योगानें समजण्याला योग्य आहेत. पण आकाशाला रूप नसल्यामुळें तें प्रत्यक्ष प्रमाणाच्या योगानें समजण्याला योग्य नाहीं; तर तें अनुमान प्रमाणाच्या योगानें समजण्याला योग्य आहे. आकाशाचें अनुमान ' शब्दावरून ' होतें. तें असें— शब्द हा गुण असल्यामुळें त्याला कोणी तरी आश्रय असला पाहिजे. उदा०—रूप ह्या गुणाचा घट हा आश्रय आहे असें दृष्टीस पडतें. आतां, ज्याअर्थी शब्दाचा पृथिवी वगैरे आठ द्रव्यांपैकीं कोणीही आश्रय होऊं शकत नाहीं, त्याअर्थी शब्दाचा आश्रय असें एक निराळेंच द्रव्य आहे असें समजतें. आतां, तें जें निराळें द्रव्य तेंच आकाश होय, अशा तऱ्हेनें प्रत्येक पदार्थाची योग्यता जाणावी.

४५ विषयाच्या आकारासारखा ज्ञानाचा आकार असतो.

४६ घट हा घटज्ञानाचें कारण आहे. तेव्हां ' कारणावांचून कार्य होत नाहीं ' असा नियम असल्यामुळें घट असल्याशिवाय नुसतें त्याचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. म्हणूनच घट आणि त्याचें ज्ञान या दोघांचा निरनिराळ्या वेळीं अनुभव येत नाहीं. तात्पर्य—' दोघांचा निरनिराळ्या वेळीं अनुभव येत नाहीं ' एवढ्याच सबबीवर जें बौद्ध पूर्वपक्ष्यानें ' घट आणि त्याचें ज्ञान हीं एकच आहेत ' असें आपलें मत ठोकून दिलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण, कोणत्याही वस्तूचा रंग उजेडावांचून दिसत नाहीं म्हणून तेवढ्यावरून उजेड आणि त्या वस्तूचा रंग हे एकच आहेत असें म्हणतां येत नाहीं.

विषय आणि ज्ञान हीं भिन्न आहेत. घटदर्शन व घटस्मरण या ठिकाणींही असेंच समजावें. तेथें देखील दर्शन व स्मरण हीं विशेष्येंच भिन्न आहेत, घटरूपीं विशेषण कांहीं भिन्न नाहीं. ज्याप्रमाणें 'क्षीरगंधं[49] व क्षीररस[50]' या ठिकाणीं गंध व रस हीं विशेष्येंच भिन्न आहेत, क्षीररूपीं विशेषण कांहीं भिन्न नाहीं, त्याप्रमाणेंच (वरील उदाहरणांमध्यें) होय.

शिवाय, पूर्वकालिक आणि उत्तरकालिक अशीं दोन ज्ञानें स्वतःप्रकाशित होऊनच उपक्षीण होतात[51]; म्हणून त्याचा परस्परांमध्यें ग्राह्यग्राहकभाव असूं शकत नाहीं[52]. त्यामुळें 'ज्ञानें भिन्न भिन्न आहेत' अशी प्रतिज्ञा,[53] क्षणिकत्व वगैरे[54] धर्मांविषयींच्या प्रतिज्ञा[55], स्वलक्षणाविषयींची प्रतिज्ञा[56], सामान्यलक्षणाविषयींची प्रतिज्ञा[57], वास्यवास-

४७ जी वस्तु एक आहे ती दोन वस्तूंपेक्षा निराळीच असली पाहिजे. तसेंच, ज्या वस्तू दोन आहेत त्या एका वस्तूपेक्षा निराळ्याच असल्या पाहिजेत. कारण, दोन आणि एक या दोन सख्या एकाच ठिकाणीं राहूं शकत नाहींत. तात्पर्य— घट आणि पट हे विषय दोन असल्यामुळें आणि ज्ञान हें एकच असल्यामुळें विषय व ज्ञान हे एक नव्हेत असें सिद्ध होतें.

४८ तेव्हां दर्शन आणि स्मरण हीं ज्ञानें दोन असल्यामुळें आणि त्या दोन्ही ज्ञानाचा घट हा विषय एकच असल्यामुळें ज्ञानापेक्षा विषय निराळे आहेत असें सिद्ध होतें.

४९ दुधाचा वास.

५० दुधाची चव.

५१ नाश पावतात. कारण, ज्ञानें क्षणिक आहेत.

५२ आत्मा हा ज्ञानाचा ग्राहक (जाणणारा) आहे; आणि ज्ञान हें ग्राह्य (जाणलें जाणारें) आहे. कारण, 'हें अमुक ज्ञान आहे', 'हें तमुक ज्ञान आहे', 'हें ज्ञान अशा प्रकारचें आहे', 'ह्या ज्ञानाचा अमुक आकार आहे' अशीं जीं ज्ञानाचीं ज्ञानें तीं आत्म्याला होतात. परंतु हा ग्राह्यग्राहकभाव बौद्धाच्या मतीं संभवत नाहीं. कारण, ते लोक आत्मा मानीत नाहींत. त्याच्या मतीं एक ज्ञान ग्राहक आहे व दुसरें ज्ञान ग्राह्य आहे. पण ज्ञान क्षणिक आहे असें ते मानीत असल्यामुळें त्याच्या मतीं ज्ञानामध्यें ग्राह्यग्राहकभाव असूं शकत नाहीं कारण, जाणलें जाणारें जे ज्ञान तें दुसऱ्या ज्ञानानें जाणलें जाईपर्यंत अस्तित्वात असूं शकत नाहीं.

५३ 'ज्ञानें भिन्न भिन्न आहेत' अशी प्रतिज्ञा बौद्धाना करता येत नाहीं. कारण, त्याच्या मतीं ज्ञानें क्षणिक असल्यामुळें दोन ज्ञानाचें एकाच कालीं ज्ञान होण्याचा संभव नाहीं; आणि दोन ज्ञानाचें एकाच कालीं ज्ञान झाल्याशिवाय त्या दोन ज्ञानातील भेदाचे ज्ञान होणें शक्य नाहीं. म्हणून 'ज्ञानें भिन्न भिन्न आहेत' अशी त्याना प्रतिज्ञा करतां येत नाहीं.

५४ 'वगैरे' शब्दानें साकारत्व हा धर्म घ्यावा.

५५ 'ज्ञान हें क्षणिक आहे', 'ज्ञानाला आकार आहे' ह्या प्रतिज्ञा.

५६ स्वलक्षण म्हणजे व्यक्ति, त्याविषयींची.

५७ 'हा घट आहे', 'हा पट आहे' इत्यादि ज्ञानें व्यक्तिरूप आहेत अशी प्रतिज्ञा.

५८ सामान्यलक्षण म्हणजे जाति. त्या विषयींची प्रतिज्ञा. उदा०—ज्ञानत्व ही जाति आहे अशी प्रतिज्ञा.

त्वाविषयींची प्रतिज्ञा, अविद्येच्या संसर्गामुळें सत्, असत्, आणि सदसत्, असे जे (तीन प्रकारचे) धर्म संभवतात त्याविषयींच्या प्रतिज्ञा, बंधाविषयींची प्रतिज्ञा; मोक्षाविषयींची प्रतिज्ञा, इत्यादि ज्या प्रतिज्ञा (बौद्धानीं) आपल्या शास्त्रात केल्या आहेत त्या त्यांना सोडून याव्या लागतील.

शिवाय, (आम्ही तुला असें विचारतों कीं) 'ज्ञान' 'ज्ञान' असें जो तूं मानतोस तो तूं 'स्तंभ', 'कुड्य' असे बाह्य पदार्थ का मानीत नाहींस तें सांग. 'ज्ञानाचा अनुभव येतो' असें म्हणशील तर 'बाह्य पदार्थांचा देखील अनुभव येतोच' असें मानणें रास्त आहे. आतां, असें म्हणशील कीं ज्ञान हें दीपाप्रमाणें प्रकाशस्वरूपी आहे, म्हणून तें स्वतःच अनुभूत होतें,[६३] पण बाह्य पदार्थ कांहीं तसा (स्वतः अनुभूत होत) नाहीं, तर त्यावर आमचें उत्तरः— 'अग्नि स्वतःला भाजतो' या म्हणण्या-

५९ पूर्वक्षणचें ज्ञान हें उत्तरक्षणच्या ज्ञानामध्यें वासना म्हणजे संस्कार उत्पन्न करतें, म्हणून पूर्वक्षणचें ज्ञान हे 'वासक' आहे आणि उत्तरक्षणचें ज्ञान हे 'वास्य' आहे अशी प्रतिज्ञा बौद्धानीं केली आहे. म्हणूनच पूर्वक्षणच्या ज्ञानानें अनुभवलेल्या वस्तूचें उत्तरक्षणच्या ज्ञानाला स्मरण होतें.

६० 'घटत्व' हा धर्म सत् होय कारण, घट अस्तित्वात असल्यामुळें त्याचा तो धर्मही अस्तित्वात आहे. 'शशशृंगत्व' हा धर्म असत् होय, कारण, शशशृंग अस्तित्वात नसल्यामुळें त्याचा तो धर्मही अस्तित्वात नाहीं. आणि 'अमूर्तत्व' (आकाररहित असणें) हा धर्म सदसत् होय. उदा०— मोक्षाच्या वेळीं ज्ञानाला कांहींच आकार नसल्यामुळें त्या ज्ञानाला अमूर्तत्व आहे असें समजतें. आता, ज्ञान हें अस्तित्वात असल्यामुळे त्याचा अमूर्तत्व हा धर्मही अस्तित्वात आहे; म्हणून तो धर्म 'सत्' होय. तसेंच, शशशृंगाला कांहीं आकार नसल्यामुळें त्यालाही अमूर्तत्व आहे. परंतु शशशृंग अस्तित्वात नसल्यामुळें त्याचा अमूर्तत्व हा धर्मही अस्तित्वात नाहीं. म्हणून तो धर्म 'असत्' होय. आतां, वास्तविक रीतीनें या मतीं ज्ञानाशिवाय दुसऱ्या कोणालाही अस्तित्व नसल्यामुळें घट, पट वगैरे वस्तू जरी अस्तित्वात नाहींत, व त्यांचे धर्मही अस्तित्वात नाहींत, तेव्हा त्या धर्मांचे तीन भेदही करता येत नाहींत, तरी अविद्येच्या संबंधामुळे म्हणजे अज्ञानामुळे इतर वस्तूंच्या अस्तित्वाची कल्पना केली म्हणजे हे भेद करता येतात. म्हणूनच 'अविद्येच्या संसर्गामुळें हे तीन प्रकारचे धर्म संभवतात' अशी त्या बौद्धानीं प्रतिज्ञा केली आहे. येथील मूळ संस्कृत ग्रंथाचा ब्रह्मविद्याभरणामध्यें 'अविद्यारूप पीडा, सत् असा धर्म, आणि असत् असा धर्म याविषयींच्या प्रतिज्ञा' असा अर्थ केला आहे. 'अविद्या ही पीडा म्हणजे संसारबंधाचें कारण आहे, ज्ञानत्व हा धर्म सत् आहे, शशशृंगत्व हा धर्म असत् आहे ह्या तीन प्रतिज्ञा' असा वरील अर्थ करणाऱ्याचा अभिप्राय होय.

६१ 'साकार ज्ञानाचा जो प्रवाह तो बंध होय' अशी प्रतिज्ञा.

६२ 'निराकार ज्ञानाचा जो प्रवाह तो मोक्ष होय' अशी प्रतिज्ञा.

६३ ज्याप्रमाणें दिवा हा ज्ञात होण्याला दुसऱ्या दिव्याची जरूर लागत नाहीं, त्याप्रमाणें ज्ञान हें ज्ञात होण्याला दुसऱ्या ज्ञानाची जरूर लागत नाहीं; तें आपलें आपणच ज्ञात होतें.

६४ घट, पट वगैरे बाह्य पदार्थ ज्ञात होण्याला ज्ञानाची जरूर लागते. ज्ञानाशिवाय ते पदार्थ आपले आपण कळत नाहींत. जर घट, पट वगैरे पदार्थांना खरोखर अस्तित्व असतें, तर ते ज्ञानाप्रमाणें

प्रमाणें तूं आपल्या स्वतःच्या ठिकाणीं अत्यंत विरुद्ध अशी क्रिया मानितोस; परंतु ' आपल्याहून व्यतिरिक्त अशा ज्ञानाच्या साहाय्यानें बाह्य पदार्थ अनुभूत होतात ' ही जी अविरुद्ध आणि लोकप्रसिद्ध गोष्ट ती मानणें तुला आवडत नाहीं. तेव्हां तूं मोठेंच पांडित्य प्रकट करतोस यांत कांहीं शंका नाहीं. शिवाय, बाह्य पदार्थाहून व्यतिरिक्त असें जें ज्ञान तें देखील स्वतः अनुभूत होतें असें म्हणतां येत नाहीं. याचें कारण हेंच कीं ' (स्वतःची) क्रिया स्वतःवरच घडते ' अशी विरुद्ध गोष्ट मानावी लागते.

शंकाः— ' ज्ञान हें आपल्या स्वतःहून व्यतिरिक्त अशा पदार्थानें ग्राह्य आहे ' असें मानलें तर ' तो पदार्थ देखील त्याच्याहून व्यतिरिक्त अशा दुसऱ्या पदार्थानें ग्राह्य आहे; तसाच तो दुसरा पदार्थ देखील त्याच्याहून व्यतिरिक्त अशा तिसऱ्या पदार्थानें ग्राह्य आहे ' असें मानलें पाहिजे. अशा रीतीनें अनवस्था हा दोष प्राप्त होतो. शिवाय, दीपाप्रमाणें प्रकाशरूपीं जें ज्ञान त्याला (प्रकाशविण्याकरितां) दुसऱ्या ज्ञानाची कल्पना केली असतां तीं दोन्ही ज्ञानें सारखींच असल्यामुळें त्यांच्यामध्यें प्रकाश्य-प्रकाशक-भाव जुळत नाहीं, म्हणून ती कल्पना व्यर्थच होय. उत्तरः— हे तुझे दोन्ही आक्षेप बरोबर नाहींत. कारण, ज्ञानाचें ग्रहण करतांनाच त्या ज्ञानाच्या साक्षीला (दुसऱ्या साक्षीनें) ग्रहण करण्याची आकांक्षा उत्पन्न होत नाहीं; म्हणून अनवस्था या दोषाची शंका

आपलें आपणच ज्ञात झालें असतें. परंतु ज्याअर्थी ते तसे ज्ञात होत नाहींत, त्याअर्थी त्यांना खरें अस्तित्व नाहीं असें अनुमान होतें. ज्याप्रमाणें लोकामध्यें जें खरें पाणी आहे तें हवे तेथें समजतें. परंतु ' मृगजल ' वगैरे खोटें पाणी समजण्याला ' वाळवंट ', ' सूर्याचे किरण ' इत्यादिकाची जरूर लागते; तसेंच हें होय.

६५ ' ज्ञान हें आपल्यालाच जाणतें ' या वाक्यात ज्ञान हेंच ' जाणणें ' या क्रियेचा विषय आहे असें तूं मानतोस.

६६ बाह्य पदार्थांहून भिन्न.

६७ ' ज्ञान हें आपल्यालाच जाणतें ' असें म्हटलें तर ' जाणणें ' या क्रियेचा ज्ञानच विषय होतो असें मानावें लागतें. परंतु आपणच आपल्या क्रियेचा विषय होणें ही गोष्ट अनुभव-विरुद्ध आहे. उदा०—अग्नि हा स्वतःच ' जाळणें ' या क्रियेचा विषय होत नाहीं.

६८ ज्याप्रमाणें लोकामध्यें दोन दिवे एका ठिकाणीं ठेविले असतां त्या दोन दिव्यामध्यें अमक्याच्या योगानें अमुक दिवा प्रकाशित होतो असें सांगता येत नाहीं, कारण प्रकाशित होण्याची शक्ति दोन्ही दिव्याच्या अंगीं सारखीच आहे; त्याप्रमाणें येथेंही ' अमक्या ज्ञानामुळें अमुक ज्ञान प्रकाशित होतें ' असें सांगता येणार नाहीं. कारण, दोन्ही ज्ञानें सारखींच आहेत.

येऊं शकत नाहीं. शिवाय, 'साक्षी आणि ज्ञान हे भिन्न स्वभावांचे असल्यामुळें त्यांच्या मध्यें प्रकाश्यप्रकाशकभाव असूं शकतो. शिवाय, साक्षी हा स्वतःसिद्ध असल्यामुळें त्याचें अस्तित्व नाकबूल करतां येत नाहीं.

शिवाय, ' प्रदीपाप्रमाणें ज्ञान हें इतर प्रकाशकाची अपेक्षा न बाळगतां स्वतःच प्रकाशमान होतें ' असें तूं म्हणतोस, पण असें तूं म्हटलेंस म्हणजे ' ज्ञान हें प्रमाण-गम्य नाहीं, आणि त्याला दुसरा कोणी प्रकाशक नाहीं ' असेंच म्हटल्यासारखें होतें; आणि मग हें म्हणणें ' एखाद्या मोठ्या शिळेच्या आंत हजारों दिवे (पेटविलेले) आहेत ' अशा म्हणण्यासारखें होईल. शंकाः— ठीक आहे. अशा रीतीनें ज्ञान हें अनुभवरूप असल्यामुळें मलाच संमत असलेली गोष्ट तुम्ही कबूल करतां. उत्तरः— नाहीं. ज्याअर्थी ' दीप वगैरे पदार्थ हे चक्षू वगैरे साधनांनीं युक्त अशा दुसऱ्या प्रकाशकाला प्रकाशमान होतात ' असें दृष्टीस पडतें, त्याअर्थीं आम्ही असें अनुमान करतों कीं ज्ञान ही दीपासारखीच ' प्रकाश्य वस्तू ' असल्यामुळें तें दीपाप्रमाणें दुसरा प्रकाशक असला तरच प्रकाशमान होतें. शंकाः— प्रकाशक असा जो साक्षी तो स्वतःसिद्ध आहे असें

६९ ज्ञानाचा ग्राहक म्हणजे ज्ञानाला जाणणारा हा ज्ञानापेक्षां निराळा आहे असें सिद्धांत्याचें मत आहे खरें, परंतु तो जो ज्ञानाचा ग्राहक आहे तो सर्वसाक्षी असा आत्माच आहे असें वेदान्ती लोक मानीत असल्यामुळें त्याच्या मतीं आपलें स्वतःचें ज्ञान होण्याला दुसऱ्या कोणाचीही जरूर लागत नाहीं; म्हणून अनवस्था हा दोष येत नाहीं. आतां बौद्ध लोक हे ज्ञानाशिवाय दुसऱ्या कोणत्याही पदार्थाचें अस्तित्व कबूल करीत नाहींत; त्यामुळें त्याना ज्ञानाचें ग्राहक असें दुसरें ज्ञानच मानावें लागेल, व त्या दुसऱ्या ज्ञानाचें ग्राहक असें तिसरें ज्ञान मानावें लागेल असा अनवस्था हा दोष येतो.

७० आत्मा.

७१ आत्मा हा ग्राहक असल्यामुळें त्याचा ' दुसऱ्याला प्रकाशित करणें ' असा स्वभाव आहे. आणि ज्ञान हें ग्राह्य असल्यामुळें त्याचा ' प्रकाशित होणें ' असा स्वभाव आहे.

७२ तात्पर्य—वेदान्ती लोक जर ज्ञानाचें प्रकाशक ज्ञानच आहे असें मानतील तर त्यांच्यावर ' दोन्ही ज्ञानें सारखींच असल्यामुळें त्यांच्यामध्यें प्रकाश्यप्रकाशकभाव जुळत नाहीं ' असा दोष येईल. परंतु वेदान्ती लोक ' ज्ञानाचा प्रकाशक आत्मा आहे ' असें मानीत असल्यामुळें त्यांच्यावर हा दोष येत नाहीं.

७३ ज्ञानाचा साक्षी आत्मा.

७४ तात्पर्य—' ज्ञानाशिवाय इतर कोणताच पदार्थ अस्तित्वांत नाहीं ' हें बौद्धांचें मत अनुभव-विरुद्ध आहे असें सिद्ध झालें.

७५ पाहणाऱ्या मनुष्याला.

७६ ज्ञानापेक्षां निराळा असा जाणणारा.

प्रतिपादन करतांना तुम्ही ' ज्ञान हें स्वयंप्रकाश आहे ' हें माझेंच मत निराळ्या शब्दांनीं व्यक्त करतां. उत्तरः— नाहीं. कारण, ' ज्ञानाला उत्पत्ति, नाश, अनेकत्व वगैरे विशेष प्रकारचे धर्म आहेत ' असें तूं मानतोस; (पण आम्ही तसें मानीत नाहीं); तेव्हां ' ज्ञान हें दीपाप्रमाणें स्वतःहून व्यतिरिक्त अशा पदार्थानें प्रकाशमान केलें जातें ' असें आम्हीं सिद्ध केलें. (२८)

वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत् ॥ २९ ॥

२९ आणि वैधर्म्यामुळें स्वप्न वगैरें-(तील ज्ञानां-) सारखीं (जागृतींतील ज्ञानें असूं शकत) नाहींत. (५)

आतां बाह्य पदार्थांचें अस्तित्व नाकबूल करणाऱ्या (बौद्ध लोकां-) नीं जें म्हटलें आहे कीं ' स्वप्न वगैरेंतील ज्ञानाप्रमाणें जागृतींतील स्तंभ वगैरे ज्ञानें देखील बाह्य पदार्थांवांचूनच होऊं शकतात, कारण तींही त्यासारखीं ज्ञानेंच आहेत; ' त्याचें खंडन करणें अवश्य आहे. तर मग आम्ही असें म्हणतों कीं स्वप्नातील ज्ञानासारखीं जागृतींतील ज्ञानें असूं शकत नाहींत. कशामुळें ? वैधर्म्यामुळें. स्वप्न आणि जागृति यातील ज्ञानांमध्यें वैधर्म्य आहे. शंकाः— कोणतें वैधर्म्य आहे ? बाध होणें आणि बाध न होणें (हे वैधर्म्य आहे) असें आम्ही उत्तर देतों. स्वप्नात उपलब्ध झालेल्या वस्तूचा जागृतींत बाध होतो. उदा०—' साधूशीं समागम झाला असें मला खोटें वाटलें, माझा साधूशीं समागम झाला नाहीं. माझें मन निद्रेमुळें मूढ झालें होतें; म्हणून मला ही भ्रांति उत्पन्न झाली ' अशा रीतीनें जादू वगैरेंच्या ठिकाणीं उपलब्ध झालेल्या वस्तूचा देखील यथायोग्य बाध होतो.[3] परतु जागृतींत उपलब्ध झालेल्या स्तंभ वगैरे वस्तूंचा कोणत्याही (दुसऱ्या) अवस्थेंत अशा रीतीनें बाध होत नाहीं.

---

७७ आम्ही बौद्ध लोक स्वयंप्रकाश अशा वस्तूला ज्ञान म्हणतों, आणि तुम्ही वेदान्ती लोक स्वयंप्रकाश वस्तूला साक्षी (आत्मा) म्हणता. तेव्हा ' स्वयंप्रकाश अशी एक वस्तु आहे ' ही गोष्ट तुम्ही आम्ही दोघेही सारखीच मानीत आहों. फक्त त्या वस्तूच्या नावाविषयीं मात्र आपला वाद आहे. पण तेवढ्यावरून तुमचें आणि आमचें मत भिन्न होत नाहीं असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

७८ आमच्या वेदान्त्यांच्या मतीं जी स्वयंप्रकाश वस्तु ' आत्मा ' म्हणून मानली आहे ती नित्य आहे, तिची उत्पत्ति होत नाहीं, तिचा नाश होत नाहीं, व ती सर्व ठिकाणीं एकच आहे. तात्पर्य, तुमचा आमचा फक्त नावाविषयींच वाद आहे असें नाहीं, तर वस्तूविषयींही वाद आहे असें सिद्ध झालें.

१ वैधर्म्य (म्ह. फरक) असल्यामुळें.

२ खोटें आहे असें ज्ञान.

३ ' मला जादूच्या योगानें ती वस्तु तेथें असल्यासारखी वाटली, परंतु वास्तविक पाहतां ती वस्तु तेथें नाहीं ' असें मनुष्याला काहीं वेळानें ज्ञान होतें.

शिवाय, 'स्वप्नांतील पाहणें' ही स्मृति होय; परंतु 'जागृतींतील पाहणें' हा अनुभव होय. आणि स्मृति आणि अनुभव यांच्या मधील भेदाचें प्रत्येकाला साक्षात् ज्ञान आहे; तें असें:— स्मृतीमध्यें (इंद्रियांचा) पदार्थांशीं वियोग असतो; परंतु अनुभवामध्यें (इंद्रियांचा) पदार्थांशीं संयोग असतो. उदा०—'मला माझ्या आवडत्या मुलाची आठवण होते; मी त्याला (हल्लीं) पाहत नाहीं; पण त्याला पाहण्याची माझी इच्छा आहे.' तेव्हां अशा रीतीनें या दोन अवस्थांमधील ज्ञानांच्या भेदाचा स्वतःला अनुभव येत असतांना जागृतींतील ज्ञान हें स्वप्नांतील ज्ञानाप्रमाणें ज्ञानच असल्यामुळें मिथ्या आहे असें (बौद्धानें) अनुमान करणें शक्य नाहीं. कारण, स्वतःच्या अनुभवाचा अपलाप करणें शाहण्या माणसांना योग्य नाहीं. शिवाय, 'जागृतींतील ज्ञानें निराधार आहेत' ही गोष्ट अनुभवाला विरुद्ध असल्यामुळें ती स्वतः त्या ज्ञानांवरून तुला सिद्ध करतां येत नाहीं; म्हणून तूं ती गोष्ट स्वप्नांतील ज्ञानांच्या साधर्म्यावरून सिद्ध करूं इच्छितोस. परंतु जो ज्याचा स्वतःचा धर्म असूं शकत नाहीं, तो, 'त्याचें दुसऱ्याशीं साधर्म्य आहे' एवढ्यावरून त्याचा होऊं शकत नाहीं. कारण, उष्ण असा भासणारा जो अग्नि तो (स्वतःचें) उदकाशीं साधर्म्य आहे एवढ्यावरून शीत होऊं शकत नाहीं. परंतु (वास्तविक रीतीनें) स्वप्न आणि जागृति यांतील ज्ञानामध्यें वैधर्म्य आहे; आणि तें तर (अगोदरच) आम्हीं दाखविलें आहे. (२९)

न भावोऽनुपलब्धेः ॥ ३० ॥

३० (वासनांना) अस्तित्व नाहीं. कारण (बाह्य पदार्थ) उपलब्ध होत नाहींत. (५)

आतां, आणखी जें तूं म्हटलें आहेस कीं 'बाह्य पदार्थ नसतांनाही वासना-वैचित्र्या-मुळें ज्ञान-वैचित्र्य संभवतें' त्याचें खंडन करणें अवश्य आहे. तर मग आम्ही असें

४ यावरून 'स्मृतीमध्यें इंद्रियाचा पदार्थांशीं संयोग नसतो' असें सिद्ध होतें.

५ अनुभव खोटा आहे असें मानणें.

६ घट, पट वगैरे विषय असल्यावाचूनच होतात.

७ जाग्रदवस्थेंतील होणाऱ्या ज्ञानावरून.

८ 'ज्याप्रमाणें उदक हें एक महाभूत आहे, त्याप्रमाणेंच अग्नि देखील एक महाभूत आहे' असें उदक आणि अग्नि या दोघामध्यें सादृश्य आहे.

१ कोणत्याही पदार्थाचा अनुभव आला असता त्या अनुभवामुळें जो मनुष्याच्या अंतःकरणावर एक प्रकारचा ठसा उमटतो त्याला 'वासना' (म्हणजे संस्कार) म्हणतात.

म्हणतों कीं (तुझ्या मतीं) वासनांना अस्तित्व असूं शकत नाहीं. कारण, तुझ्या मतीं बाह्य पदार्थ उपलब्ध होत नाहींत. कारण, बाह्य पदार्थ उपलब्ध झाले म्हणजेच निरनिराळ्या बाह्य पदार्थांना अनुसरून निरनिराळ्या वासना उत्पन्न होऊं शकतात. परंतु जर बाह्य पदार्थ उपलब्ध झाले नाहींत, तर कशामुळें निरनिराळ्या वासना उत्पन्न होतील ? वासना अनादि आहेत असें मानलें तरी अंधपरंपरान्यायानें अप्रमाणभूत आणि सर्व व्यवहाराचा लोप करणारी अशी अनवस्था प्राप्त होईल; परंतु इष्ट गोष्ट सिद्ध होणार नाहीं. तसेंच, बाह्य पदार्थांचा अपलाप करणाऱ्या (बौद्धां-) नीं 'वासनांमुळेंच निरनिराळीं ज्ञानें होतात, बाह्य पदार्थांमुळें होत नाहींत' ही गोष्ट सिद्ध करण्याकरितां जे अन्वयव्यतिरेक दाखविले आहेत ते देखील वरील गोष्टीवरून खंडित झाले असें समजावें. कारण, बाह्य पदार्थ उपलब्ध झाले नाहींत तर वासना उत्पन्न होऊं शकत नाहींत. शिवाय, 'वासनांवाचून देखील बाह्य पदार्थ उपलब्ध

---

२ 'बीजाचें कारण अंकुर आहे' आणि 'अंकुराचें कारण बीज आहे' या दोन्ही गोष्टींचा हल्लीं आपणाला प्रत्यक्ष अनुभव येत असल्यामुळें 'बीज आणि अंकुर या परस्परामध्यें कार्यकारणभाव नाहीं' असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां येथील 'अनवस्था' या दोषाचा दुसऱ्या कोणत्याही तऱ्हेनें परिहार करता येत नाहीं; म्हणून तेथें 'बीज आणि अंकुर हे दोन्ही पदार्थ अनादीच असल्यामुळें अनवस्था दोष येत नाहीं' असा परिहार नाइलाजास्तव कबूल करावा लागतो. परंतु, जेथें कार्यकारणभावाचा प्रत्यक्ष अनुभव येत नाहीं तेथें त्याची केवळ आपल्या मनानेंच कल्पना करून 'बीजाङ्कुरन्यायानें तो अनवस्था दोष येत नाहीं' असें म्हणणें अगदीं गैरशिस्त आहे. तेव्हां तेथें 'बाह्य वस्तूशिवाय केवळ ज्ञानवैचित्र्यच वासनावैचित्र्याचें कारण आहे' ही गोष्ट गृहीत धरूनच अनवस्था या दोषाचा जो बौद्ध लोकांनीं परिहार केला आहे तो बरोबर नाहीं. कारण, त्या गोष्टीचा कोणालाही अनुभव नाहीं. या अभिप्रायानें येथें 'अनवस्था प्राप्त होईल' असें म्हटलें आहे. याप्रमाणें अनवस्था हा दोष येत असल्यामुळें मूळचें वासना-वैचित्र्य सिद्ध होत नाहीं; व त्यामुळें त्याच्या पुढचींही वासना-वैचित्र्यें सिद्ध होणार नाहींत. तेव्हां अर्थातच सर्व व्यवहार बंद पडेल. ज्याप्रमाणें अंधळ्यांच्या माळेपैकीं पुढचा अंधळा भलत्या मार्गाला लागला असता मागचेही सर्व अंधळे त्याच मार्गाला लागतात, तसेंच हें होय.

३ 'बाह्य पदार्थ खोटे आहेत' असें म्हणणाऱ्या.

४ तेव्हा 'स्वप्नामध्यें बाह्य वस्तू नसून फक्त वासना-वैचित्र्यामुळेंच ज्ञान-वैचित्र्य उत्पन्न होतें' असें जें बौद्धानें मागें म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण, जाग्रदवस्थेंतील जो बाह्य वस्तूंचा अनुभव त्याच्या योगानेंच तें वासना-वैचित्र्य उत्पन्न झालेलें असतें. कारण, जाग्रदवस्थेमध्यें ज्या वस्तूंचे ज्ञान झालेलें असतें त्याच वस्तूंचा स्वप्नामध्यें वासनांच्या योगानें अनुभव येतो. अज्ञात वस्तूंचा स्वप्नामध्यें कधींही अनुभव येत नाहीं. जर बौद्ध मताप्रमाणें केवळ वासना-वैचित्र्यच ज्ञान-वैचित्र्याचें कारण असेल, तर ज्या वस्तूंचें बिलकूल ज्ञान नाहीं अशा वस्तू देखील घट, पट वगैरे ज्ञात वस्तूंप्रमाणें स्वप्नामध्यें दृष्टीस पडल्या पाहिजेत. पण ज्याअर्थी तसा अनुभव नाहीं, त्याअर्थी बाह्य वस्तूंच्या अनुभवापासूनच वासना उत्पन्न होतात, आणि त्याच ज्ञान-वैचित्र्याचें कारण होतात असें मानलें पाहिजे. तेव्हां यावरून अर्थातच बाह्य वस्तूंचें अस्तित्व सिद्ध होतें.

होतात ' असें लोक मानतात, आणि ' बाह्य पदार्थ उपलब्ध झाल्यावांचून वासना उत्पन्न होतात ' असें लोक मानीत नाहींत; म्हणून अन्वयव्यतिरेकांवरून देखील बाह्य पदार्थांचें अस्तित्वच सिद्ध होतें. शिवाय, ' वासना ' म्हणजे एक विशेष प्रकारचे संस्कार आहेत; आणि संस्कार तर आश्रयावाचून असूं शकत नाहींत. कारण, व्यवहारांत तसें दृष्टीस पडतें. परंतु तुझ्या मतीं वासनांचा कोणीच आश्रय संभवत नाहीं; कारण तो प्रमाणांवरून उपलब्ध होत नाहीं. (३०)

क्षणिकत्वाच्च ॥ ३१ ॥



३१ आणि (आलयविज्ञान हें) क्षणिक असल्यामुळें (वासनांचा आश्रय होऊं शकत नाहीं). (५)

जें आलयविज्ञान तूं वासनांचा आश्रय म्हणून कल्पिलें आहेस तें क्षणिक आहे असें तूं मानिलें असल्यामुळें त्याचें स्वरूप अस्थिरच आहे; आणि म्हणून प्रवृत्तिविज्ञानाप्रमाणें तें आलयविज्ञान देखील वासनांचा आश्रय होऊं शकत नाहीं; आणि ज्याचा तिन्ही कालांशीं संबंध आहे, व ज्याचें कार्यामध्यें स्वरूप शिल्लक राहतें असा एक पदार्थ असल्यावांचून किंवा सर्व पदार्थांचा साक्षिभूत असा कूटस्थ (आत्मा) असल्यावांचून, देश, काल आणि कारण यांवर अवलंबून असलेल्या ज्या वासना त्यांच्या अधीन असलेले ' स्मृति ', ' प्रत्यभिज्ञा ' वगैरे व्यवहार संभवत नाहींतें. बरें, आतां ' आलयविज्ञानच

---

५ ' बाह्य वस्तू असल्या तर वासना उत्पन्न होतात ' हा अन्वय होय. आणि ' बाह्य वस्तू नसल्या तर वासना उत्पन्न होत नाहींत ' हा व्यतिरेक होय.

६ ज्ञानाशिवाय दुसरी कोणतीही वस्तु संभवत नाहीं. कारण, ती वस्तु परमाणुरूप आहे असेंही मानतां येत नाहीं, किंवा ती परमाणूंचा समूह आहे असेंही मानतां येत नाहीं. (मागें अ. २ पा. २ सू. २८ पृ. १८७, १८८ पहा.) तेव्हां ज्याअर्थी ज्ञानाशिवाय इतर वस्तू संभवत नाहींत, त्याअर्थी त्या वस्तूंच्या ठिकाणीं प्रत्यक्ष वगैरे कोणत्याच प्रमाणाची प्रवृत्ति होत नाहीं असें बौद्धांचें मत आहे. म्हणून येथें ' वासनांचा आश्रय प्रमाणांवरून उपलब्ध होत नाहीं ' असें म्हटलें आहे.

१ ' मी ' अशा आकाराचें जें ज्ञान होतें त्याला ' आलयविज्ञान ' म्हणतात.

२ दोन क्षणपर्यंत देखील कायम राहत नाहीं.

३ ' हा घट आहे, हा पट आहे ' अशा आकाराचें जें ज्ञान होतें त्याला ' प्रवृत्तिविज्ञान ' म्हणतात. हें ज्ञान झालें असतां मनुष्याची विषयांकडे प्रवृत्ति होते म्हणून ह्याला ' प्रवृत्ति-विज्ञान ' असें म्हटलें आहे.

४ मनुष्याला जेव्हां कोणत्याही वस्तूचा अनुभव येतो तेव्हां त्या अनुभवाच्या योगानें त्याच्या अंतःकरणामध्यें वासना उत्पन्न होते, आतां ही वासना अंतःकरणाशिवाय इतर ठिकाणीं उत्पन्न होत नसल्यामुळें तिला विशेष प्रकारच्या देशाची म्हणजे आश्रयाची जरूर आहे. तसेंच, ही

स्थिर स्वरूपाच आहे ' असें म्हणशील तर (' सर्व वस्तू क्षणिक आहेत ' हा जो) तुझा सिद्धांत (आहे तो) तुला सोडावा लागेल. शिवाय, ' सर्व वस्तू क्षणिक आहेत ' हा सिद्धांत (बाह्यार्थवादामध्यें जसा मानिला आहे तसा) विज्ञानवादामध्येंही मानिला असल्यामुळें, बाह्यार्थवादावर ' क्षणिकत्व ' हा मुद्दा धरून जे दोष आम्हीं अध्या. २ पा. २ सू. २० वगैरे सूत्रांमध्यें दिले आहेत ते येथेंही येतात असें समजावें. तेव्हां अशा रीतीनें बौद्धांच्या ' बाह्यार्थवाद ' आणि ' विज्ञानवाद ' या दोन्ही मतांचें खंडन केलें. आतां शून्यवाद हा तर सर्वप्रमाण-विरुद्ध आहे; म्हणून त्याच्या खंडनाची सूत्रकार आस्था बाळगीत नाहींत. कारण, हा जो सर्वप्रमाण-सिद्ध लोकव्यवहार आहे तो (एखाद्याला एखादें) नवीन तत्त्व सांपडल्यावांचून नाकबूल करतां येत नाहीं. कारण, अपवाद नसला म्हणजे उत्सर्ग सिद्ध होतो. (३१)

सर्वथाऽनुपपत्तेश्च ॥ ३२ ॥

३२ आणि सर्व तऱ्हेनें निर्युक्तिक असल्यामुळें (हें बौद्ध-दर्शन त्याज्य आहे). (५)

वासना नेहमीं उत्पन्न होत नसल्यामुळें तिला विशेष प्रकारच्या कालाचीही जरूर आहे. तसेंच, ही वासना अनुभवाशिवाय उत्पन्न होत नसल्यामुळें तिला विशेष प्रकारच्या कारणाचीही जरूर आहे. आणि या वासनेमुळेंच त्या वस्तूचें पुन्हां स्मरण होतें, व ' तीच ही वस्तु आहे ' अशी प्रत्यभिज्ञा होते. परंतु हे सर्व व्यवहार होण्याला, अनुभव झाल्यापासून स्मृति किंवा प्रत्यभिज्ञा होईतोपर्यंत तरी निदान कायम राहणारा, असा कोणी एखादा त्या वासनेचा आश्रय असलाच पाहिजे; नाहींतर हे व्यवहार संभवणार नाहींत. आता, तो आश्रय कूटस्थ (म्हणजे विकाररहित) असा जो आत्मा तो तरी असला पाहिजे किंवा तो जर विकार पावणारा असेल तर त्याचें कांहींतरी स्वरूप त्याच्या विकारामध्यें शिल्लक राहिलें पाहिजे. कारण, जर त्या विकार पावणाऱ्याचें स्वरूप त्याच्या विकारांमध्यें शिल्लक राहील, तरच अनुभवाचा काल, वासनेचा काल, आणि स्मरण वगैरेंचा काल या तिन्ही कालांशीं त्या आश्रयाचा संबंध असूं शकेल; आणि मग त्यापासून ' स्मरण ' ' प्रत्यभिज्ञा ' वगैरे व्यवहार होतील. जर त्या आश्रयाचें स्वतःच्या विकारामध्यें कांहींच स्वरूप शिल्लक राहणार नसेल तर तो विकार पावल्यानंतर त्याला स्मरण किंवा प्रत्यभिज्ञा होणार नाहीं.

५ ब्रह्माप्रमाणें एखादें भावरूपीं तत्त्व.

६ ' अपवाद ' म्हणजे बाधक गोष्ट, व ' उत्सर्ग ' म्हणजे सामान्य नियम.

७ उदा०–शिंपेच्या ठिकाणीं जेव्हा हें रुपें आहे असा व्यवहार होतो तेव्हा तो व्यवहार खोटा आहे असें निश्चित करतां येतें. कारण, त्या व्यवहाराचा ' ही शिंप आहे ' या खऱ्या ज्ञानानें बाध होतो. त्याप्रमाणेंच ज्याला हें सर्व जग खोटें आहे असं म्हणावयाचें आहे त्यानें अमुक वस्तु खरी आहे हें सिद्ध केलें पाहिजे; आणि तें तर शून्यवादी बौद्धाला सिद्ध करतां येत नाहीं. परंतु वेदान्ती हे ब्रह्मरूप वस्तु खरें आहे असें सिद्ध करीत असल्यामुळें त्यांना ' हें जग मिथ्या आहे ' असें म्हणतां येतें.

फार काय सांगावें ! हें बौद्धांचें शास्त्र सयुक्तिक आहे किंवा नाहीं हें पाहण्याकरितां जों जों आम्ही या शास्त्राचें निरनिराळ्या तऱ्हेनें परीक्षण करतों, तों तों तें शास्त्र वाळूनें बनविलेल्या कूपाप्रमाणें[1] विदीर्णच होत जातें. या शास्त्रामध्यें (बरोबर अशी) एकही युक्ति आम्हांला आढळत नाहीं. म्हणून या कारणाकरितांही हें बौद्धदर्शन बरोबर नाहीं. शिवाय, बाह्यार्थवाद, विज्ञानवाद, आणि शून्यवाद अशा तीन परस्परविरुद्ध मतांचा उपदेश करून बुद्धानें 'आपण असंबद्धप्रलापी आहों' असें तरी एक व्यक्त केलें आहे, किंवा 'परस्परविरुद्ध गोष्टींचें ज्ञान करून घेऊन लोकांनीं घोंटाळ्यांत पडावें' अशी लोकांविषयीं द्वेषबुद्धि तरी व्यक्त केली आहे (असें म्हणावें लागतें.). तेव्हां आपल्या कल्याणाची इच्छा बाळगणाऱ्या (सर्व लोकां-) ना हें बौद्ध मत सर्व तऱ्हेनें त्याज्य आहे असा (सूत्रकारांचा अभिप्राय होय). (३२)

[आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तेहेतिसाव्या सूत्रापासून छत्तिसाव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रें आहेत. या अधिकरणामध्यें दिगंबर लोकांच्या मताचें खंडन केलें आहे. सारांशः—(सू० ३३) हे दिगंबर लोक जीव, अजीव वगैरे सात पदार्थ मानतात, व त्यांच्या अनेक पोटभेदांचें वर्णन करतात. शिवाय, हे लोक प्रत्येक वस्तूला 'सप्तभंगीनय' नामक न्याय लावून इतर सर्व मतांचें खंडन करतात. कारण, तो न्याय लाविला म्हणजे कोणत्याही वस्तूचें अस्तित्व निश्चित रीतीनें सिद्ध होत नाहीं, नास्तित्व सिद्ध होत नाहीं, अस्तित्व आणि नास्तित्व हें उभयही सिद्ध होत नाहीं, तसेंच, अनिर्वाच्यत्व देखील सिद्ध होत नाहीं. तर 'प्रत्येक वस्तूचे ठिकाणीं अस्तित्व, नास्तित्व वगैरे धर्म संशयितच आहेत' असें यांचें मत आहे. पण हें मत बरोबर नाहीं. कारण, एका वस्तूचे ठिकाणीं सत्, असत् वगैरे अनेक विरुद्ध धर्मांचा समावेश होऊं शकत नाहीं. शिवाय, तुम्ही जे हे जीव, अजीव वगैरे सात पदार्थ मानले आहेत त्याविषयीं हा तुमचाच न्याय लाविला म्हणजे त्यांच्या अस्तित्वाचा संशय येतो. तेव्हां त्याना अनेक स्वरूपें प्राप्त होत असल्यामुळें त्यांच्या स्वरूपाविषयीं तुम्हाला कांहींच निश्चय करतां येत नाहीं. शंकाः—आमच्या मतीं 'वस्तू अनेकस्वरूपी आहेत' असाच निश्चय आहे. उत्तरः—हा देखील निश्चय तुम्हांला करतां येत नाहीं. कारण, निश्चय हा एक प्रकारचा पदार्थच असल्यामुळें त्यालाही वरील न्यायाच्या योगानें अनिश्चित स्वरूपच प्राप्त होत आहे. तसेंच, निश्चय करणाऱ्याचें आणि निश्चयाच्या साधनाचेंही स्वरूप निश्चित होत नाहीं. तात्पर्य, तुम्हाला कांहींच निश्चय करतां येत नसल्यामुळे 'तुमचें शास्त्र हें केवळ उन्मत्त-प्रलाप आहे' असें म्हणणें भाग पडतें. तसेंच तुम्हीं जी पदार्थांची संख्या मानिली आहे तिलाही अनिश्चित स्वरूपच येईल. स्वर्ग, मोक्ष यांचीही तीच गति होणार, मग लोकांची प्रवृत्ति तरी व्हावी कशी ? एकंदरींत हें दिगंबरमत बरोबर नाहीं असेंच सिद्ध होतें. (सू० ३४) शिवाय, हे दिगंबर

---

१ ज्याप्रमाणें वाळूमधील विहीर जों जों खोल खणावी तों तों ती अधिकच वाळूनें भरून येते, त्याप्रमाणें हें बौद्धदर्शन युक्ती दाखवून सप्रमाण आहे असें जों जों प्रतिपादन करावयाला लागावें तों तों तें मत उलट अधिक अप्रमाणच होत जातें.

लोक जीवाचें परिमाण शरीराएवढेंच मानीत असल्यामुळें जीवांना अनित्यत्व प्राप्त होतें. कारण, मध्यम परिमाणाचे घट, पट वगैरे सर्व पदार्थ अनित्यच असतात. शिवाय, एखादा मनुष्य हत्तीच्या जन्माला गेला असतां त्याचा तो मनुष्य-शरीराएवढा जीव हत्तीचें सगळें शरीर व्याप्त करणार नाहीं; आणि कदाचित् मुंगीच्या जन्माला गेला तर त्या मुंगीच्या शरीरांत मावणार नाहीं. एका जन्मांत देखील बाळपणचें, तरुणपणचें आणि म्हातारपणचें शरीर सारखें नसल्यामुळें हा दोष येतो. आतां, 'जीवांचे अनंत अवयव आहेत, आणि ते अवयव कदाचित् संकोच पावतात व कदाचित् विकास पावतात' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, जर त्या अवयवांचा एकाच देशांत राहण्याचा स्वभाव असेल तर शरीर वाढणार नाहीं. जर तसा स्वभाव नसेल, तर कदाचित् शरीराच्या बाहेर देखील पडूं लागतील. शिवाय, शरीराएवढ्या जीवाचे अनंत अवयव मानणें विरुद्ध आहे. (सू० ३५) आतां, 'जीवाला एखादे वेळीं कांहीं ज्यास्त अवयव मिळतात; आणि एखादे वेळीं कांहीं कमी होतात' असें म्हणावें तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, जीवाचे अवयव कमज्यास्त होत असल्यामुळें जीव हा विकारी होईल; आणि म्हणूनच त्याला अनित्यत्व येत असल्यामुळें मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं. शिवाय, हे कमज्यास्त होणारे अवयव सोडून बाकीचा म्हणजे कायमचा जीवात्मा कोणता तो निश्चय होत नाहीं. शिवाय, हे कमज्यास्त होणारे अवयव कोठून येतात आणि कोठें जातात तेंही सांगतां येत नाहीं. शिवाय, अवयव कमज्यास्त झाल्यामुळें जीव हा अनिश्चित स्वरूपाचा होईल. अथवा, पूर्वसूत्रामध्यें जो 'जीवाला अनित्यत्व येईल' असा दोष दिला आहे त्यावर ते दिगंबर लोक जर असें म्हणतील कीं 'जरी जीवाचें परिमाण कायमचें नाहीं तरी कोणत्या तरी परिमाणाचा जीव कायमच आहे म्हणजे प्रवाहरूपानें जीव नित्यच आहे' तर त्या त्यांच्या म्हणण्यावर या सूत्रांत उत्तर दिलें आहे असें समजावें. तें उत्तर असें कीं तो जीवाचा प्रवाह जर वस्तुभूत असेल तर तो विकारी मानावा लागेल, आणि वस्तुभूत नसेल तर शून्यवाद प्राप्त होईल. तात्पर्य, हें दिगंबरमत बरोबर नाहीं. (सू० ३६) शिवाय 'मोक्ष प्राप्त होतेवेळीं जें जीवाचें परिमाण असतें तें नित्य आहे' असें हे लोक मानीत असल्यामुळे पूर्वीचीं (म्हणजे संसारावस्थेंतलीं) देखील परिमाणें नित्यच होऊं लागतील; आणि त्यामुळें जीवाचें शरीर जें लहानमोठें होतें तें होणार नाहीं. एकंदरींत, हें दिगंबर लोकांचें मत लोकांनीं ग्राह्य समजूं नये.]

नैकस्मिन्नसंभवात् ॥ ३३ ॥

३३ एका (वस्तू-) चे (अनेक विरुद्ध धर्म) संभवत नसल्यामुळें (जैनदर्शन बरोबर) नाहीं. (६)

सौगतांच्या मताचें (येथपर्यंत) खंडन केलें. आतां (येथून) दिगंबरमताच्या खंडनाला आम्ही सुरुवात करतों. हे (दिगंबर[1]) सात पदार्थ मानतात, त्यांचीं नावें:—

१ जैन-मताच्या. वस्त्र परिधान करीत नसल्यामुळें यांना 'दिगंबर' म्हणतात.

जीव, अजीव[2], आस्रव[3], संवर[4], निर्जर[5], बंध[6] आणि मोक्ष[7]. थोडक्यांत म्हटलें म्हणजे हे लोक 'जीव आणि अजीव' या नांवांचे दोनच पदार्थ मानतात. कारण, बाकीच्या[8] पदार्थांचा आपआपल्या योग्यतेनुरूप या दोन पदार्थांतच अंतर्भाव होतो[9]. याच पदार्थांचें ते पुनः पुढील विस्तृत रीतीनें प्रतिपादन करतातः—'जीवास्तिकाय[10], पुद्गलास्तिकाय[11], धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय आणि आकाशास्तिकाय' असे पांच अस्तिकाय होत. ह्या सर्व पदार्थांचे ते पुनः आपल्यापरी अनेक पोट-भेद करून[12] त्या सर्वांचें आपल्या शास्त्रामध्यें वर्णन

---

२ जीव-भिन्न वस्तू.

३ इंद्रियांची जी विषयांकडे प्रवृत्ति होते त्या प्रवृत्तीला 'आस्रव' म्हणतात.

४ इंद्रियांचें नियमन करण्याविषयीं जी प्रवृत्ति तिला 'संवर' म्हणतात.

५ पातकाचा नाश करण्याकरितां 'तापलेल्या धोंड्यावर बसणें' वगैरे कर्में करण्याविषयीं जी प्रवृत्ति तिला 'निर्जर' म्हणतात. आस्रव, संवर आणि निर्जर या तिन्ही प्रवृत्तीच आहेत. त्यांपैकीं पहिली जी प्रवृत्ति ती बंधाला कारण होते म्हणून तिला 'मिथ्या-प्रवृत्ति' म्हणतात, आणि पुढील दोन्ही प्रवृत्ती मोक्षाला कारण होतात म्हणून त्यांना 'यथार्थ-प्रवृत्ति' म्हणतात.

६ बंध म्हणजे कर्म होय.

७ 'मोक्ष' शब्दाचे दोन अर्थ आहेत. 'नित्यसिद्धरूप होणें' हा एक अर्थ होय. नित्यसिद्ध-रूप होणें म्हणजे नित्यसिद्ध म्हणून जो एक विशेष प्रकारचा जीव आहे, ज्याला जैन लोक ईश्वर असें म्हणतात, त्याचें स्वरूप प्राप्त होणें. इतर जीव हे मुक्त झाले म्हणजे नित्यसिद्ध होतात असें जैनांचें मत आहे. 'भूलोक वगैरे लोकांच्या वरतीं जें आकाश आहे त्याप्रत गमन करणें' असा मोक्ष शब्दाचा दुसरा अर्थ होय.

८ आस्रव वगैरे पांच पदार्थांचा.

९ आस्रव, संवर, निर्जर आणि बंध या चार पदार्थांचा अजीवामध्यें अंतर्भाव होतो. कारण, हे चारी पदार्थ जीवभिन्न आहेत. मोक्ष शब्दाचा पहिला अर्थ घेतला म्हणजे मोक्षाचा जीवामध्यें अंतर्भाव होतो. कारण, नित्यसिद्धरूप होणें म्हणजे ईश्वर होणें म्हणजे जीवरूपच होणें हें होय, व दुसरा अर्थ घेतला म्हणजे अजीवामध्यें अंतर्भाव होतो; कारण, 'आकाशाप्रत गमन करणें' ही क्रिया जीव-भिन्न आहे.

१० जीव नावाचा पदार्थ. अस्तिकाय म्हणजे पदार्थ होय. जैन लोक पदार्थ या शब्दाऐवजीं 'अस्तिकाय' शब्दाचा उपयोग करतात.

११ पुद्गल म्हणजे परमाणू होत. पुत् म्हणजे जुळणारे आणि गल म्हणजे विस्कळीत होणारे. ह्या जगामध्यें परमाणूंचा समुदाय पुन्हां पुन्हां बनतो व पुन्हा पुन्हा विस्कळीत होतो, म्हणून त्याला 'पुद्गल' असें म्हटलें आहे. पुद्गलास्तिकाय वगैरे चार पदार्थ अजीव आहेत म्हणजे जीव-भिन्न आहेत.

१२ जीवाचे तीन प्रकार आहेतः—बद्ध, मुक्त आणि नित्यसिद्ध. बद्ध म्हणजे संसारामध्यें पडलेला. मुक्त म्हणजे संसारबंधातून सुटलेला. नित्यसिद्ध म्हणजे संसारामध्यें कधींच न पडलेला (ईश्वर). तसेंच पुद्गलास्तिकायाचे सहा प्रकार आहेतः—पृथ्वी, जल, तेज, वायु, स्थावर आणि जंगम. तसेंच, आकाशास्तिकायाचे दोन प्रकार आहेतः— एक भूलोक वगैरे लोकामधील आकाश, त्यालाच 'लोकाकाश' म्हणतात. आणि दुसरें या लोकांच्यावर असलेलें आकाश. याला 'अ-लोका-

करतात. शिवाय सर्व पदार्थांना ते 'सप्तभंगीनय' नामक न्याय लावतात. तो न्याय असाः—'अस्तित्वांत असेल', 'अस्तित्वांत नसेल', 'अस्तित्वांत असेल आणि नसेल';

काश' म्हणतात. तसेंच, बंधाचे म्हणजे कर्माचे आठ प्रकार आहेतः— १ तत्त्वज्ञानापासून मोक्ष प्राप्त होत नाहीं हें ज्ञान, २ जैन मत पाहिलें असता मोक्ष प्राप्त होत नाहीं हें ज्ञान, ३ अनेक शास्त्रकारांनीं अनेक मार्ग दाखविले असल्यामुळें मोक्षाचा खरा मार्ग कळत नाहीं हें ज्ञान, ४ मोक्षमार्गाला प्रवृत्त झालेल्या मनुष्याला मध्येंच अडथळा आणणारें असें एक व्यावहारिक ज्ञान. असे कर्माचे चार प्रकार आहेत. हीं चारी प्रकारचीं कर्मे मोक्षाला प्रतिबंधक असल्यामुळें 'घातुक कर्म' होत. तसेंच, ५ मला खरें तत्त्व जाणावयाचें आहे असा अभिमान, ६ मी अमुक नांवाचा आहे असा अभिमान, ७ मी अमुक मनुष्याच्या शिष्यकोटीपैकीं आहे असा अभिमान, असे कर्माचे आणखी तीन प्रकार आहेत; आणि ८ मोक्षमार्गाला अडथळा न आणणारें असें केवळ शरीर-रक्षणाकरता केलें जाणारें भिक्षाटन वगैरे कर्म असाही कर्मांचा एक प्रकार आहे. हीं पुढील चार कर्मे मोक्षाला प्रतिबंधक होत नसल्यामुळें घातुक नव्हेत. अशा वरील प्रकारच्या जैन लोकांनीं कल्पना केल्या आहेत.

१३ 'असेल' या शब्दावरून या गोष्टीचा निश्चय नाहीं असें सूचित होतें. तेव्हां १ घट ही वस्तु अस्तित्वात आहेच असें निश्चयानें म्हणता येत नाहीं. तसेंच, २ घट ही वस्तु अस्तित्वात नाहींच असेंही निश्चयानें म्हणता येत नाहीं. ३ तसेंच, घट ही वस्तु अस्तित्वात आहे व अस्तित्वात नाहीं असेंही निश्चयानें म्हणता येत नाहीं. ४ तसेंच, घट ही वस्तु अनिर्वाच्य आहे असेंही निश्चयानें म्हणता येत नाहीं. ५ घट ही वस्तु अस्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहे असेंही निश्चयानें म्हणता येत नाहीं. ६ तसेंच, घट ही वस्तु नास्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहे असेंही निश्चयानें म्हणता येत नाहीं. ७ तसेंच घट ही वस्तु अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही रूपांनीं अनिर्वाच्य आहे असेंही निश्चयानें म्हणता येत नाहीं. अशा या वरील सात प्रकारांनीं 'वस्तूचें अनिश्चित स्वरूप आहे' या गोष्टीचें प्रतिपादन करता येतें. १ 'घट, पट वगैरे वस्तू खऱ्या रीतीनें अस्तित्वात आहेत' असें मानणाऱ्या सांख्यानें 'घट ही वस्तु अस्तित्वात आहे' असें प्रतिपादन केलें असता त्याच्या उत्तरादाखल 'घट ही वस्तु अस्तित्वात आहेच असें निश्चयानें म्हणता येत नाहीं' हा पहिला प्रकार जैन लोकांनीं सांगितला आहे. याचा अभिप्रायः— जर घट ही वस्तु अस्तित्वात आहेच, तर त्या घटाच्या उत्पत्तीकरिता कुंभार प्रयत्न करणार नाहीं. कारण, प्रयत्न करण्यापूर्वींच घट सिद्ध आहे. पण, ज्याअर्थीं घटाकरता कुंभार प्रयत्न करतो असें दृष्टीस पडतें, त्याअर्थीं घट ही वस्तु अस्तित्वात आहेच असें निश्चयानें म्हणता येत नाहीं. २ 'घट, पट वगैरे वस्तू खऱ्या रीतीनें अस्तित्वात नाहींत' असें मानणाऱ्या शून्यवादी बौद्धानें 'घट ही वस्तु अस्तित्वात नाहीं' असें प्रतिपादन केलें असता त्याच्या उत्तरादाखल 'घट ही वस्तु अस्तित्वात नाहींच असें निश्चयानें म्हणता येत नाहीं' हा दुसरा प्रकार जैन लोकांनीं सांगितला आहे. याचा अभिप्रायः—जर घट ही वस्तु अस्तित्वात नाहींच, तर त्या घटाच्या उत्पत्तीकरिता कुंभार प्रयत्न करणार नाहीं. कारण, त्यानें प्रयत्न केला तरी तो व्यर्थच होणार. पण ज्याअर्थीं घटाकरिता कुंभार प्रयत्न करतो असें दृष्टीस पडतें, त्याअर्थीं घट ही वस्तु अस्तित्वात नाहींच असें निश्चयानें म्हणता येत नाहीं. ३ 'घट, पट वगैरे वस्तू उत्पत्तीच्या पूर्वीं अस्तित्वात नाहींत आणि उत्पत्ति झाल्यानंतर अस्तित्वात येतात आणि नाश झाल्यानंतर त्यांचें अस्तित्व नष्ट होतें' असें मानणाऱ्या वैशेषिकांनीं 'घट ही वस्तु अस्तित्वात आहे व अस्तित्वात नाहीं' असें प्रतिपादन केलें असता त्याच्या उत्तरादाखल 'घट ही वस्तु अस्तित्वात आहे व अस्तित्वात नाहीं असें निश्चयानें म्हणता येत नाहीं' हा

' अनिर्वाच्य असेल ', ' अस्तित्वांत असेल आणि अनिर्वाच्य असेल ', ' अस्तित्वांत नसेल आणि अनिर्वाच्य असेल ', ' अस्तित्वात असेल आणि नसेल, आणि अनिर्वाच्य असेल '.

तिसरा प्रकार जैन लोकांनीं सांगितला आहे. याचा अभिप्रायः—ज्याअर्थी अस्तित्वात असलेल्या वस्तूचें अस्तित्व जातें कसें, व अस्तित्वात नसलेल्या वस्तूला अस्तित्व येतें कसें हें सांगता येत नाहीं (ही गोष्ट वैशेषिकाच्या खंडनाच्या वेळीं सांगितलीच आहे), त्याअर्थी घट ही वस्तु अस्तित्वात आहे व अस्तित्वात नाहीं असें निश्चयानें म्हणता येत नाहीं. ४ घट वगैरे वस्तू अस्तित्वात आहेत असे जर म्हटलें तर द्वैत प्राप्त होईल आणि द्वैत तर श्रुतिविरुद्ध आहे. बरें, त्या वस्तू अस्तित्वात नाहींत असे म्हटलें तर तें अनुभवविरुद्ध होतें. कारण, वस्तू प्रत्यक्ष उपलब्ध होतात. म्हणून घट, पट इत्यादि वस्तू अनिर्वाच्य आहेत म्हणजे त्यांच्या संबधानें (आहेत किंवा नाहींत असे) कांहींच सांगता येत नाहीं असें वेदान्त्यानें आपल्या मताचें प्रतिपादन केलें असता त्याच्या उत्तरादाखल ' घट ही वस्तु अनिर्वाच्य आहे असें निश्चयानें म्हणता येत नाहीं ' हा चौथा प्रकार जैन लोकांनीं सांगितला आहे. याचा अभिप्रायः—जर घट ही वस्तु खरोखरीच अनिर्वाच्य आहे म्हणजे ' ती अशी आहे किंवा तशी आहे ', असें तिच्या संबधानें कांहींच म्हणता येत नाहीं, तर ' ती अनिर्वाच्य आहे ' हें तरी कसें म्हणता येईल ? तेव्हा ज्याअर्थी वेदान्ती लोक घट या वस्तूला ' अनिर्वाच्य ' असें म्हणतात, त्याअर्थी त्या त्यांच्या म्हणण्यावरूनच त्या वस्तूला अनिर्वाच्य असें निश्चयानें म्हणता येत नाहीं असें सिद्ध होतें. ५ ' घट, पट वगैरे वस्तू अस्तित्वात आहेत ' असें सांख्याचें मत ऐकून त्यावर कोणी एक शंकाकार असें म्हणतो.—' घट ही वस्तू अस्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहे म्हणजे घट या वस्तूला अस्तित्व आहे असें प्रतिपादन करता येत नाहीं. कारण, तसें मानलें असता कुंभाराचा व्यापार फुकट होईल. कारण, कुंभाराचा व्यापार होण्यापूर्वीपासूनच घट अस्तित्वात आहे '. या शंकेच्या उत्तरादाखल ' घट ही वस्तू अस्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहे असें निश्चयानें म्हणता येत नाहीं ' हा पांचवा प्रकार जैन लोकांनीं सांगितला आहे. याचा अभिप्रायः—जरी घट ही वस्तु अस्तित्वरूपानें प्रतिपादन करण्याजोगी मुळींच नाहीं, तरी देखील कुंभाराचा व्यापार निरुपयोगी होत असल्यामुळें फुकटच होणार आहे; म्हणून घट ही वस्तु अस्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहेच असें निश्चयानें म्हणता येत नाहीं ६ ' घट वगैरे वस्तू अस्तित्वात नाहींत ' असें शून्यवादी बौद्धाचें मत ऐकून त्यावर कोणी एक शंकाकार असें म्हणतोः—' घट ही वस्तु नास्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहे म्हणजे घट या वस्तूला नास्तित्व आहे असें प्रतिपादन करता येत नाहीं. कारण, तसें मानलें तर कुंभाराचा व्यापार फुकट होईल. या शंकेच्या उत्तरादाखल ' घट ही वस्तु नास्तित्वरूपानें अनिर्वाच्य आहे असें निश्चयानें म्हणता येत नाहीं हा सहावा प्रकार जैन लोकांनीं सांगितला आहे. याचा अभिप्रायः— जरी घट ही वस्तु नास्तित्वरूपानें प्रतिपादन करण्याजोगी मुळींच नाहीं म्हणजे अस्तित्वरूपानें प्रतिपादन करण्याजोगीच नेहमीं आहे, तरी देखील कुंभाराचा व्यापार फुकटच होणार आहे कारण, व्यापार होण्यापूर्वीपासूनच ती वस्तु अस्तित्वात आहे. तेव्हा घट ही वस्तु नास्तित्वरूपानें अनिर्वाच्यच आहे असा निश्चय होत नाहीं. ७ ' घट, पट इत्यादि वस्तू अस्तित्वात आहेत आणि अस्तित्वात नाहींत ' असें वैशेषिक मत ऐकून त्यावर कोणी एक शंकाकार असें म्हणतोः— ' घट ही वस्तु अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही रूपांनीं अनिर्वाच्य आहे म्हणजे घट या वस्तूचे अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही रूपानीं प्रतिपादन करता येत नाहीं. कारण, एका वस्तूचें अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही परस्परविरुद्ध रूपानीं प्रतिपादन करणें अशक्य आहे '.

अशाच रीतीनें 'एकत्व' 'नित्यत्व' वगैरे पदार्थांना देखील हा 'सप्तभंगीनय' ते लावतात.

यावर आमचें म्हणणें असें.— हा जो तूं न्याय लावतोस तो बरोबर नाहीं. कशावरून ? एका (वस्तु-) चे ठिकाणीं (अनेक विरुद्ध धर्म) संभवत नाहींत यावरून. ज्याप्रमाणें एक वस्तु एकाच कालीं शीत आणि उष्ण अशी संभवत नाहीं, त्याप्रमाणें एका वस्तूच्या ठिकाणीं एकाच कालीं सत्व, असत्व वगैरे (अनेक) विरुद्ध धर्मांचा समावेश होऊं शकत नाहीं. जे आतां वर सात पदार्थ 'इतके आणि अशा प्रकारचे' असे निश्चित केले आहेत ते तसेच असले पाहिजेत किंवा ते तसे नसले पाहिजेत, नाहीं तर 'ते तसे आहेत किंवा ते तसे नाहींत' असें अनिश्चित ज्ञान उत्पन्न होऊन तें संशयाप्रमाणें अप्रमाणच होईल.

या शंकेच्या उत्तरादाखल 'घट ही वस्तु अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही रूपानीं अनिर्वाच्य आहे असे निश्चयानें म्हणता येत नाहीं' हा सातवा प्रकार जैन लोकानीं सांगितला आहे. याचा अभिप्रायः— जर घट ही वस्तु अस्तित्व आणि नास्तित्व या दोन्ही रूपानीं अनिर्वाच्यच आहे तर तिच्या संबधानें कांहींच बोलता येणार नाहीं. तेव्हा घट ही वस्तु दोन्ही रूपानीं अनिर्वाच्य आहे असा निश्चय होत नाहीं असें सिद्ध झालं ह्याप्रमाणें जगातील प्रत्येक वस्तूचें स्वरूप निश्चित आहे असें म्हणणाऱ्या लोकावर वरील सात प्रकारचे आक्षेप आणून जगातील प्रत्येक वस्तूला निश्चित असें एक स्वरूप नाहीं, तर अनिश्चित अशीं अनेक स्वरूपें आहेत असें जैन लोक प्रतिपादन करतात. (ब्र०)

१४ एक असेल, एक नसेल, एक असेल आणि नसेल इत्यादि सात प्रकार एकत्वाला लावावे. तसेंच नित्य असेल, नित्य नसेल, नित्य असेल आणि नसेल इत्यादि सात प्रकार नित्यत्वाला लावावे.

१५ अस्तित्व

१६ नास्तित्व.

१७ जीव, अजीव वगैरे सात पदार्थ.

१८ म्हणजे या दोन गोष्टीपैकीं कोणती तरी एक गोष्ट खरी असें मानलेंच पाहिजे

१९ जीव, अजीव वगैरे सात पदार्थांना 'सप्तभंगीनय' नामक न्याय लावून त्या पदार्थांच्या संबधानें कोणत्याही एका गोष्टीचा निश्चय केला नाहीं तर.

२० जीव, अजीव वगैरे सात प्रकारचे पदार्थ पूर्वीं सांगितल्याप्रमाणें अस्तित्वात आहेत, किंवा अस्तित्वात नाहींत.

२१ ज्याप्रमाणें 'हा खांब आहे किंवा नाहीं' असें संशयात्मक ज्ञान झालें असता त्या ज्ञानाला 'खांब आहे' या रूपानेंही खरेपणा असत नाहीं आणि 'खांब नाहीं' या रूपानेंही खरेपणा असत नाहीं, त्याप्रमाणेंच येथेंही अनिश्चित ज्ञान झालें असता त्या ज्ञानाला 'ते तसे आहेत' या रूपानेंही खरेपणा असणार नाहीं, आणि 'ते तसे नाहींत' या रूपानेंही खरेपणा असणार नाहीं. तेव्हा अर्थातच तें ज्ञान अप्रमाण होईल.

शंका — 'वस्तू अनेकस्वरूपी आहेत' असें निश्चितच ज्ञान उत्पन्न होतें,[22] त्यामुळें तें संशयाप्रमाणें अप्रमाण होऊं शकत नाहीं. उत्तर.— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, 'सर्व वस्तू अनेकस्वरूपी आहेत' असें तूं मानतोस; आणि या गोष्टीला कोणताही अपवाद तू मानीत नाहींस. तर मग निश्चय[23] हा देखील इतर पदार्थांप्रमाणें एक पदार्थ असल्यामुळें आणि म्हणून त्याला देखील 'अस्तित्वात असेल', 'अस्तित्वात नसेल' इत्यादि विकल्प लागत असल्यामुळें तो पदार्थ देखील अनिश्चयात्मक असाच होईल. त्याप्रमाणेंच 'निश्चय करणारा' आणि 'निश्चयाचें साधन' हे दोन्ही पदार्थही 'एका दृष्टीनें आहेत आणि एका दृष्टीनें नाहींत' अशा रीतीनें अनिश्चयात्मक असेच होतील. तेव्हां अशा रीतीनें प्रमाण,[24] प्रमेय,[25] प्रमाता[26] आणि प्रमिति[27] हे सर्व पदार्थ अनिश्चित असल्यामुळें तुझा तीर्थंकार[28] प्रमाणभूत होऊन उपदेश कसा करूं शकेल? *किंवा त्यानें सांगितलेल्या ज्या अनिश्चित गोष्टी त्याविषयीं त्याच्या मताला अनुसरणारे त्याचे शिष्यलोक कसे प्रवृत्त होतील? कारण, एखाद्या गोष्टीचें 'अमुक एक फल आहे' असें निश्चित झालें म्हणजे सर्व लोक ती गोष्ट संपादन करण्याविषयींच्या उद्योगाला निर्धास्त मनानें लागतात, एरवीं लागत नाहींत. तेव्हां या कारणाकरितां ज्यांत अनिश्चित गोष्टींचें प्रतिपादन केलें आहे असें शास्त्र करणाऱ्या मनुष्याचें बोलणें दारू प्यालेल्या किंवा वेड्या मनुष्याच्या बोलण्याप्रमाणें उपेक्षणीयेंच[29] होय.*

---

२२ ज्याप्रमाणें 'हा खांब आहे किंवा नाहीं' असा संशय आला असतां तेथें जरी त्या खांबाचें अस्तित्वरूपानेंही निश्चित ज्ञान होत नाहीं व नास्तित्वरूपानेंही निश्चित ज्ञान होत नाहीं तरी '*हा संशय आहे*' *असें संशयाचें निश्चित ज्ञान होतेंच कारण, 'हा संशय आहे कीं नाहीं' असा* त्या संशयाविषयीं संशय कोणालाही येत नाहीं, त्याप्रमाणें 'सात प्रकारचे पदार्थ अस्तित्वात आहेत किंवा नाहींत' असें अनिश्चित ज्ञान झालें असतां त्या ज्ञानाला जरी 'ते अस्तित्वात आहेत किंवा नाहींत' या दोन्ही रूपानीं खरेपणा देतां येत नाहीं, तरी 'तें अनिश्चित आहे' या रूपानें त्याला खरेपणाच येतो. कारण, 'तें ज्ञान अनिश्चित आहे' असा सर्व लोकांना त्याविषयीं निश्चयच असतो. *तात्पर्य, जैनाच्या मतीं सात वस्तूसंबधानें कांहींतरी निश्चित ज्ञान होत आहे असा शंकाकाराचा* अभिप्राय आहे

२३ 'सात पदार्थ अस्तित्वात आहेत किंवा नाहींत' असें जें अनिश्चित ज्ञान होतें त्या ज्ञानाचा निश्चय

२४ निश्चयाचें साधन.

२५ निश्चित केले जाणारे जीव, अजीव वगैरे सात पदार्थ.

२६ निश्चय करणारा.

२७ निश्चित ज्ञान

२८ शास्त्रकार.

२९ उपेक्षा करण्यास योग्यच.

तसेंच जैनांनीं जे पांच अस्तिकाय मानले आहेत त्यांच्या 'पांच' या संख्येला 'अस्तित्वांत असेल', 'अस्तित्वांत नसेल' हे विकल्प लावले म्हणजे एक पक्षीं पांच संख्या आहे पण दुसऱ्या पक्षीं पांच संख्या नाहीं असें होतें; तेव्हां अशा रीतीनें अस्तिकाय हे पांचाहून कमी किंवा अधिक होतील. शिवाय, हे पदार्थ अनिर्वाच्य आहेत असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, जर ते अनिर्वाच्य असतील तर त्यांचें प्रतिपादन केलें जाणार नाहीं. 'त्यांचें प्रतिपादन केलें जातें' हें म्हणणें आणि 'ते अनिर्वाच्य आहेत' हें म्हणणें परस्परविरुद्ध होय. तसेंच, त्या पदार्थांचें प्रतिपादन झाल्यावर 'ते तसे आहेत असें निश्चित होतें आणि ते तसे आहेत असें निश्चित होत नाहीं' असें म्हणणेंही विप्रतिपिद्ध होय. तसेंच, त्या निश्चयाचें फल जें तत्त्वज्ञान तें आहे आणि त नाहीं, तसेंच त्या तत्त्वज्ञानाच्या उलट जें मिथ्याज्ञान तें देखील आहे आणि तें नाहीं असें जर तूं बडबडूं लागलास तर तूं दारूबाजांच्या किंवा वेड्यांच्या वर्गांतलाच एक होशील, विश्वसनीय मनुष्यांच्या वर्गांतला एक होणार नाहींस. तसेंच, स्वर्ग आणि मोक्ष हे एक पक्षीं अस्तित्वांत आहेत आणि दुसऱ्या पक्षीं अस्तित्वांत नाहींत, तसेंच, ते एक पक्षीं नित्य आहेत आणि दुसऱ्या पक्षीं अनित्य आहेत, अशा रीतीनें त्यांच्याविषयीं निश्चयात्मक ज्ञान नसल्यामुळें ते प्राप्त करून घेण्याविषयीं कोणी प्रवृत्त होणार नाहीं. तसेंच, तूं आपल्या शास्त्रांत ज्यांचे स्वभाव निश्चत केले आहेस असे जे अनादिसिद्ध जीव वगैरे, त्यांचे स्वभाव बरोबर निश्चित केले नाहींत असें होईल. तेव्हां अशा रीतीनें जीव वगैरे पदार्थांपकीं कोणत्याही एका पदार्थांच्या ठिकाणीं सत् आणि असत् हे विरुद्ध धर्म संभवत नाहींत. कारण, जर (त्या पदार्थाच्या ठिकाणीं) सत् हा एक धर्म असेल तर त्या ठिकाणीं असत् हा दुसरा धर्म असूं शकत नाहीं; तसेंच असत् हा एक धर्म असेल तर सत् हा दुसरा धर्म असूं शकत नाहीं. तेव्हां, या कारणाकरितां दिगंबरदर्शन[30] संगतवार नाहीं. वरील खंडनानें "एका वस्तूला 'एक आणि अनेक', 'नित्य आणि अनित्य', 'व्यतिरिक्त[31] आणि अव्यतिरिक्त[32]' इत्यादि अनेक (विरुद्ध) स्वरूपें आहेत" या म्हणण्याचेंही खंडन झालें असें समजावें. आतां, 'ज्यांना पुद्गल ही संज्ञा आहे अशा परमाणूंपासून समुदाय उत्पन्न होतात' हें जें (जैनाचें दुसरें) मत आहे त्याचें मागील परमाणुवादाच्या खंडनानेंच खंडन झालें आहे, म्हणून आम्ही येथें त्याचें निराळें खंडन करण्याच्या भरीस पडत नाहीं. (३३)

---

३० जैन मत.

३१ भिन्न.

३२ अभिन्न.

एवं चाऽऽत्माकार्त्स्न्यम् ॥ ३४ ॥

३४ त्याप्रमाणेंच आत्म्याचें अकार्त्स्न्य (हाही दोष येतो). (६)

'वस्तू अनेकस्वरूपी आहेत' या मतावर ज्याप्रमाणें 'एका वस्तूच्या ठिकाणीं (अनेक) विरुद्ध धर्म संभवत नाहींत' हा दोष येतो त्याप्रमाणें 'आत्म्याचें म्हणजे जीवाचें अकार्त्स्न्य' हा दुसरा देखील दोष (जैन मतावर) येतो. कसा म्हणशील तर ऐक:—'शरीराचें जें परिमाण तेंच जीवाचें होय' असें जैन लोक मानतात. आता 'जीवाला शरीराचें परिमाण आहे' असें मानलें असतां 'जीव अकृत्स्न आहे म्हणजे तो असर्वव्यापी व मर्यादित आहे' असें होईल; व त्यामुळें तो घट वगैरेंप्रमाणें अनित्य होईल. तसेंच, शरीरांचीं परिमाणें अनियमित असल्यामुळें जेव्हां एखाद्या मनुष्याचा जीव प्रथमतः मनुष्याच्या शरीराएवढा होऊन मग पूर्वकर्मांच्या योगानें हत्तीच्या जन्माप्रत जाईल, तेव्हां तो हत्तीचें सगळें शरीर व्याप्त करूं शकणार नाहीं; आणि जेव्हां मुंगीच्या जन्माप्रत जाईल तेव्हां त्या मुंगीच्या शरीरामध्यें तो सगळा मावणार नाहीं. एका जन्मांत देखील बाळपण, तरुणपण, म्हातारपण या अवस्थासंबंधानें हाच दोष येतो.

शंका:—'जीवाला अनंत अवयव आहेत; लहान शरीरामध्यें ते संकोच पावतात व मोठ्या शरीरामध्यें विकास पावतात' असें मी म्हणतों. उत्तर:— तुला आम्ही असें विचारतों कीं जीवाला जे अनंत अवयव तूं मानतोस त्याचें 'समानदेशत्व' नष्ट होतें किंवा नाहीं तें सांग. जर 'नष्ट होतें' असें मानलें तर ते अनंत अवयव मर्यादित

---

१ सर्वत्र व्याप्ति नसणें.

२ कारण, जी वस्तु मर्यादित असते म्हणजे सर्वव्यापी नसते ती अनित्य असते असा नियम आहे.

३ मनुष्य, पशु, पक्षी वगैरे प्राण्याच्या शरीरापैकीं काहीं शरीरें लहान आणि काहीं शरीरें मोठीं असल्यामुळें.

४ बाळपणाचा जीव बाळपणाच्या शरीराएवढा लहान असल्यामुळें तो तरुणपणाच्या शरीराला व्याप्त करूं शकणार नाहीं. तसेंच म्हातारपणाचें शरीर तरुणपणाच्या शरीरापेक्षां संकुचित असल्यामुळें तरुणपणाचा जीव म्हातारपणाच्या शरीरामध्यें मावणार नाहीं.

५ 'ते अनेक अवयव एका ठिकाणीं राहतात' असा नियम नाहीं किंवा 'ते एकाच ठिकाणीं राहतात' असा नियम आहे.

६ 'ते अवयव एकाच ठिकाणीं राहतात' असा नियम नाहीं.

प्रदेशामध्यें मावणार नाहींत. 'नष्ट होत नाहीं' असें जरी मानलें तरी ते (अनंत अवयव) एकाच अवयवाच्या प्रदेशामध्यें राहूं शकत असल्यामुळें त्या अवयवांचें परिमाण मोठें होऊं शकणार नाहीं; आणि त्यामुळें जीवाचें परिमाण परमाणूच्या एवढें होईल. शिवाय, शरीरएवढेंच जे जीव त्यांना अनंत अवयव आहेत अशी कल्पना करणेंही शक्य नाहीं. (३४)

आतां असें म्हणशील कीं 'पाळीपाळीनें जीवाला मोठें शरीर प्राप्त झालें असता त्याला काहीं (ज्यास्त) अवयव मिळतात व लहान शरीर प्राप्त झालें असतां त्या जीवाचे काहीं अवयव कमी होतात;' तर त्यावर देखील आमचें उत्तर असें:—

न च पर्यायादप्यविरोधो विकारादिभ्यः ॥ ३५ ॥

३५ पाळीपाळीनें (अवयव मिळतात व कमी होतात असें " मानलें तरी) देखील विरोध येत नाहीं असें नाहीं. कारण, (तसें मानलें असतां) 'विकार' वगैरे दोष येतात. (६)

'पाळीपाळीनें जीवाला (ज्यास्त) अवयव मिळतात आणि काहीं जीवाचे अवयव कमी होतात' असें मानून देखील 'जीव शरीराएवढाच आहे या गोष्टीला काहीं विरोध येत नाहीं' असें दाखवितां येत नाहीं. कशावरून ? 'विकार' वगैरे दोष येतात यावरून. ज्यास्त अवयव मिळाल्यामुळें आणि अवयव कमी झाल्यामुळें सतत स्थूल आणि कृश होणारा जो जीव त्याला विकाराची प्राप्ति अपरिहार्य आहे; आणि विकाराची प्राप्ति झाली म्हणजे त्याला चर्म वगैरेंप्रमाणें अनित्यत्व प्राप्त होणारचें. त्यामुळें 'आठ प्रकारच्या कर्मांनीं जखडलेला असा

७ जीवाला हत्तीचें शरीर जाऊन मुंगीचें शरीर प्राप्त झालें असता त्याचे अवयव त्या लहान शरीरामध्यें मावणार नाहींत. कारण, ते अवयव एकाच ठिकाणीं राहिले पाहिजेत असा काहीं नियम नाहीं.

८ 'ते अवयव एकाच ठिकाणीं राहतात' असा नियम आहे.

९ जीवाला मुंगीचें शरीर जाऊन हत्तीचें शरीर प्राप्त झालें असता त्या हत्तीच्या शरीरापैकीं एका मुंगीएवढ्या लहानशा भागामध्येंच ते अवयव राहत असल्यामुळें.

१० 'हा पदार्थ अमक्या एवढा आहे' असें ज्या पदार्थाच्या संबंधानें सांगता येतें त्या पदार्थाच्या अवयवाची काहीं तरी नियमित संख्या असली पाहिजे, ते अवयव अनंत म्हणजे असंख्य आहेत असें म्हणता येणार नाहीं.

१ 'स्थूल होणें' आणि 'कृश होणें' हे विकारच असल्यामुळें 'जीवाला विकार प्राप्त होतात' असें अवश्य मानावें लागेल.

२ कारण, 'ज्या पदार्थाला विकार प्राप्त होतात तो पदार्थ अनित्य असतो' असा नियम आहे.

जीव अलाबूप्रमाणें संसार-सागरामध्यें निमग्न होतो आणि त्याचीं तीं बंधनें तुटलीं म्हणजे मग तो (अलाबूप्रमाणें वर निघतो) ' हे जे तुझे बंधमोक्षांविषयींचे सिद्धांत त्यांना बाध येईल.

शिवाय, जे अवयव येतात आणि जातात त्यांना ' उत्पत्ति ' आणि ' नाश ' हे धर्म असल्यामुळें जसें शरीर वगैरेंना जीवात्मा म्हणतां येत नाहीं तसें त्यांना जीवात्मा म्हणतां येणार नाहीं. तेव्हां ' कायम राहणारा जो एक अवयव तोच जीव ' असें तुला मानावें लागेल. पण ' हाच तो ' अशा रीतीनें तो कायम राहणारा अवयव तुला निश्चित करतां येणार नाहीं. शिवाय, (आम्ही तुला असें विचारतों कीं) जे जीवाचे अवयव येतात म्हणून तूं म्हणतोस ते कोठून येतात, किंवा जातात म्हणून म्हणतोस तें कोठें लीन होतात तें सांग. ' ते भूतांपासून प्रादुर्भूत होतात आणि भूतांमध्यें लीन होतात ' असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, जीव हा भौतिक नाहीं. बरें, आतां 'जीवाच्या अवयवांचा दुसरा एक सामान्य किंवा विशेष प्रकारचा आधार आहे ' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, तसें म्हणण्याला कांहीं प्रमाण नाहीं. शिवाय, असें मानलें म्हणजे येणारे आणि जाणारे अशा स्वभावाचे जे अवयव त्यांचें परिमाण अनियमित असल्यामुळें जीव हा अनिश्चित स्वरूपाचा असा होईल. तेव्हां अशा प्रकारचे दोष येत असल्यामुळें ' पाळी-पाळीनें जीवाला अवयव मिळतात आणि जीवाचे अवयव कमी होतात ' असें मानणेंही शक्य नाहीं.

किंवा मागील सूत्रामध्यें ' शरीराएवढ्या जीवाला लहान मोठीं अशीं दुसरीं शरीरें प्राप्त झालीं असतां अकार्त्स्न्य येतें व त्यामुळें तो अनित्य होतो ' असा (जैन मतावर) दोष आणिल्यानंतर पुन्हां जैन सिद्धांन्ती अशी कल्पना करील कीं 'नदीचें पाणी बदललें तरी ती नदी नित्य असूं शकते; त्याच न्यायानें प्रवाहरूपानें जीवाचें परिमाण

---

३ भोपळ्याप्रमाणें.

४ कर्मांचीं बंधनें.

५ आणि त्या अवयवाचा निश्चय न झाल्यामुळें अर्थातच आत्मा कोणता तो कळणार नाहीं; आणि आत्म्याचें ज्ञान न झाल्यामुळें मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं.

६ सर्व जीवांच्या अवयवांचा एक आधार.

७ प्रत्येक जीवाच्या अवयवांचा निरनिराळा आधार.

८ ते जीवाचे अवयव अमुकच आहेत असा नियम नसल्यामुळें जीवाचें स्वरूप केवढें आहे या गोष्टीचा निश्चय होणार नाहीं.

जरी पाळीपाळीनें बदललें तरी देखील जीव नित्य होऊं शकेल '. [९](थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे) ज्याप्रमाणें रक्तांबरांच्या[१०] मतीं प्रत्येक ज्ञान अनित्य असलें तरी त्या ज्ञानांचें संतान नित्य असतें, त्याप्रमाणें दिगंबरांच्या मतींही (जीव नित्य असूं शकेल)- या शंकेवर या सूत्रांत उत्तर दिलें आहे असें समजावें. प्रथमतः जर संतान वास्तविक नसेल तर 'शून्यवाद' प्राप्त होईल. आणि जरी संतान वास्तविक असलें तरी जीवाला 'विकार' वगैरे दोष प्राप्त होत असल्यामुळें हा पक्ष संभवत नाहीं. (३५)

अन्त्यावस्थितेश्चोभयनित्यत्वादविशेषः ॥ ३६ ॥

३६ शेवटलें (परिमाण) नित्य असल्यामुळें (मागील) दोन्ही (परिमाणें) नित्य होतात; म्हणून भेद नाहीं. (६)

शिवाय, 'मोक्षावस्थेमध्यें असलेलें जें शेवटलें जीवाचें परिमाण तें नित्य आहे' असें जैन मानतात, त्याप्रमाणें जीवाची आद्य आणि मध्यम अशीं मागलीं परिमाणें देखील नित्यच आहेत असें अनुमान निघतें; व त्यामुळें त्या तिन्ही परिमाणांमध्यें कांहीं भेद असूं शकत नाहीं असें सिद्ध होतें. पण असें झालें म्हणजे जीव हा एका शरीराएवढाच होईल, आणि त्याला मोठीं शरीरें प्राप्त होणार नाहींत. किंवा जीवाचें शेवटलें परिमाण नित्य असल्यामुळें पूर्वींच्या अवस्थांमध्येंही जीवाचें परिमाण नित्यच असलें पाहिजे. त्यामुळें तो जीव सर्वदा एकाच परिमाणाचा— म्हणजे सर्वदा लहान किंवा सर्वदा मोठा— आहे असें मानलें पाहिजे; (बदलत जाणाऱ्या) शरीराच्या परिमाणाचा आहे असें मानतां येत नाहीं. तेव्हां या कारणाकरितांही सौगतदर्शनाप्रमाणें आर्हतदर्शन हें सयुक्तिक नसल्यामुळें उपेक्षणीय होय. (३६)

---

९ ज्याप्रमाणें नदीचें पाणी प्रत्येक क्षणीं निरनिराळेंच येत असल्यामुळें 'तें पाणी नित्य आहे' असें जरी म्हणता येत नाहीं तरी त्या पाण्याचा प्रवाह एकसारखा चालू असल्यामुळे 'तो प्रवाह नित्य आहे' असें म्हणता येतें; त्याप्रमाणें येथेंही जीवात्म्याचें परिमाण जरी प्रतिक्षणीं बदललें तरी परिमाणाचा प्रवाह एकसारखा चालू असल्यामुळें जीव हा नेहमीं कोणत्या तरी एका परिमाणाचा अवश्य असणारच. तेव्हा 'जीव नित्य आहे' असें म्हणण्याला कांहीं हरकत येत नाहीं असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१० बौद्ध लोकांच्या. बौद्ध लोक भगवीं वस्त्रें धारण करतात म्हणून त्यांना 'रक्तांबर' असें म्हणतात.

१ आणि जैन लोक तर 'जीवाचें परिमाण वारंवार बदलतें' असें म्हणतात. तेव्हां तें त्याचें म्हणणें ह्या अनुमानाशीं विरुद्ध होतें असा दोष येतो.

२ बौद्ध मताप्रमाणें.

३ जैन मत. जैनाच्या गुरूला 'अर्हत्' हें नांव असल्यामुळें त्याच्या शिष्यांना (जैनांना) 'आर्हत' असें म्हणतात.

४ त्याज्य.

[आता येथून छातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सदतिसाव्या सूत्रापासून एकेचाळिसाव्या सूत्रापर्यंत पाच सूत्रें आहेत. 'ईश्वर हा जगाचें केवल निमित्तकारण आहे' असें ज्या ज्या लोकाचें मत आहे त्या सर्वांचें या अधिकरणामध्यें खंडन केलें आहे. कारण, हें मत वेदबाह्य आहे. साराशः—(सू० ३७) काहीं लोक सांख्यमताला आणि योगमताला अनुसरून 'ईश्वर हा जगाचें केवल निमित्तकारण आहे' असें मानतात. तसेंच माहेश्वर लोक देखील असें मानतात कीं पशुपति (म्हणजे ईश्वर) हा जगाचें केवळ निमित्तकारण आहे. त्यानें जीव मुक्त होण्याकरिता कार्य, कारण वगैरे पाच पदार्थांचा उपदेश केला आहे. वैशेषिक वगैरे लोक देखील ईश्वराला जगाचें केवल निमित्तकारणच समजतात. त्यावर आमचें उत्तरः— हें मत बरोबर नाहीं. कारण, जर ईश्वर हा जगाचें केवळ निमित्तकारणच असेल तर हीन, मध्यम आणि उत्तम अशा प्रकारच्या भिन्न भिन्न प्राण्याना उत्पन्न करणाऱ्या त्या ईश्वराला राग, द्वेष वगैरे दोष प्राप्त होत असल्यामुळें 'तो ईश्वरच नव्हे' असें होईल. आता 'कर्मामुळें ही विषम सृष्टि उत्पन्न होते' असें म्हणशील तर त्या कर्मालाही ईश्वरच प्रवर्तक असल्यामुळें अन्योन्याश्रय दोष येतो. तसेंच, जग उत्पन्न करण्यात ईश्वराला आपला काहींतरी स्वार्थ साधून घ्यावयाचा असला पाहिजे. तेव्हा अर्थातच पूर्वी तो स्वार्थ सिद्ध न झाला असल्यामुळें त्याला ईश्वरत्व नाहीं असें होईल. (सू. ३८) शिवाय, सर्वव्यापी आणि निरवयव अशा ईश्वराचा सर्वव्यापी आणि निरवयव अशा प्रधान व पुरुष (म्हणजे जीव) याच्याशीं संयोग वगैरे कोणताही संबंध संभवत नसल्यामुळें ईश्वर हा त्याचा नियमन करणारा होऊं शकत नाहीं. आता आम्हाला मात्र ही अडचण नाहीं. कारण, आम्हाला तादात्म्यसंबंध मानता येतो. शिवाय, 'लोकातील अनुभवाला अनुसरूनच जगाच्या कारणाचें स्वरूप मानलें पाहिजे' हा नियम आम्हाला लागू नाहीं. कारण, सर्वांना प्रमाणभूत अशी जी अनादि श्रुति तिच्यावरून आम्ही जगाच्या कारणाची कल्पना करीत आहों. पण सांख्यलोकाना मात्र हा नियम लागू आहे. आता 'सर्वज्ञ कपिलानें केलेली स्मृति सांख्य वगैरे लोकाना प्रमाणभूत आहे' असें म्हणून भागत नाहीं. कारण, 'कपिल हा सर्वज्ञ आहे' ही गोष्ट सर्वांना संमत नाहीं. याप्रमाणेंच 'इतर तार्किकाचीही जगाच्या कारणाची कल्पना बरोबर नाहीं' असें समजावें. (सू० ३९) शिवाय रूप वगैरेनीं रहित आणि अप्रत्यक्ष अशा प्रधान वगैरे वस्तूंवर ईश्वराला अधिष्ठित होता येत नसल्यामुळें त्याला प्रधान वगैरेंपासून जग उत्पन्न करता येणार नाहीं. (सू० ४०) आता 'ज्याप्रमाणें रूप वगैरेनीं रहित अशा चक्षु वगैरेंवर जीव अधिष्ठित होतो, त्याप्रमाणें ईश्वर हा प्रधान वगैरेंवर अधिष्ठित होतो, असें जरी मानलें तरी दोष येतोच. कारण, तसें मानलें तर जीवाप्रमाणें ईश्वराला भोग प्राप्त होतील. किंवा या दोन सूत्राचें तात्पर्य निराळ्या तऱ्हेनें समजावें. तें असेंः— (सू० ३९) हे तार्किक लोक असें म्हणतात कीं ज्याप्रमाणें राजा हा राष्ट्राचा स्वामी असतो त्याप्रमाणें ईश्वर हा जगाचा स्वामी आहे. आता हा दृष्टात घेतला तर ईश्वरालाही राजाप्रमाणें शरीर असलें पाहिजे. पण तें तर संभवत नाहीं आणि त्यावाचून ईश्वर हा प्रवर्तक होऊं शकत नाहीं. (सू ४०) आता ईश्वरालाही शरीराची कल्पना करावी तर त्याला ससारी मनुष्याप्रमाणें भोग प्राप्त होतील. (सू. ४१) शिवाय, या तार्किकाच्या मतीं ईश्वरानें प्रधानाचें, पुरुषाचें व आपलें स्वतःचें परिमाण मोजलें असेल तर तें सर्व विनाशी होतील. कारण, 'ज्या वस्तूचें परिमाण मोजलेलें असतें ती वस्तु विनाशी असते' असा नियम आहे. शिवाय, जीवाचें संख्या हें परिमाणही ईश्वरानें मोजलेंच असल्यामुळें एकंदर जितके जीव असतील त्यापैकीं काहीं आज, काहीं उद्या अशा क्रमाक्रमानें सर्व जीव मुक्त होऊन संसार हा शून्य होईल. आता जर ईश्वरानें परिमाण मोजलें नसेल, तर ईश्वराला सर्वज्ञ म्हणता येणार नाहीं. एकंदरींत 'या सांख्य वगैरे तार्किकाचीं मतें बरोबर नाहींत' असें सिद्ध झालें.]

पत्युरसामञ्जस्यात् ॥ ३७ ॥

२७ ईश्वर (हा जगाचें कारण होऊं शकत नाहीं) कारण (तसें मानलें असतां) असामंजस्य[1] येतें. (७)

आतां आम्ही ' केवळ अधिष्ठाता[2] असा ईश्वर जगाचें कारण आहे ' या मताचें खंडन करतों. (शंकाः—पण या सूत्राचें हें[3] तात्पर्य आहे) असें कशावरून (तुम्हांला) समजतें ? (उत्तरः—) असें यावरून समजतें कीं ' ईश्वर हा जगाचें उपादानकारण असून जगाचा अधिष्ठाता असल्यामुळें त्याचे हे दोन्ही[4] स्वभाव आहेत ' असें आचार्यांनीं स्वत:च अ. १ पा. ४ सू. २३ आणि २४ यांमध्यें स्थापन केलें आहे. आता, जर ' ईश्वर जगाचें कारण आहे ' या सामान्य मताचेंच या सूत्रामध्यें आचार्य खंडन करतील, तर मग मागील ग्रंथें[5] आणि पुढील ग्रंथ[6] यामध्यें विरोध येत असल्यामुळें ' सूत्रकार विरुद्धार्थाचा प्रतिपादन करणारा आहे ' असें होईल. तेव्हां याकारितां ' ईश्वर जगाचें उपादानकारण नसून तो जगाचा केवळ अधिष्ठाता आहे म्हणजे जगाचें तो केवळ निमित्तकारण आहे ' याच मताच्या खंडनाचा सूत्रकार येथें प्रयत्न करतात असें आपल्याला समजलें पाहिजे. कारण, हेंच मत वेदात सांगितलेलें जें ब्रह्माचें ऐक्य त्याच्या उलट[7] आहे.

आता ईश्वराबद्दलच्या या वेद-बाह्य कल्पना अनेक प्रकारच्या आहेत. प्रथमतः काहीं लोक सांख्य आणि योग या (दोन मतां-) वर आपली मदार ठेवून ' ईश्वर हा

---

१ सामंजस्य म्हणजे समंजस होणें, म्हणजे एखादी गोष्ट बरोबर जुळणें. सामंजस्याचा जो अभाव तें असामंजस्य होय. ' असामंजस्य येतें ' म्हणजे तें मत बरोबर जुळत नाहीं.

२ जगाचें उपादान-कारण न होता फक्त त्यावर देखरेख करणारा.

३ वर सांगितलेल्या मताचें खंडन करण्याविषयींचें.

४ जगाचे उपादान-कारण होण्याचा स्वभाव आणि निमित्त कारण होण्याचा स्वभाव असे दोन्ही स्वभाव.

५ ' ईश्वर जगाचें दोन्ही प्रकारचें कारण आहे ' असें प्रतिपादन करणारीं मागील दोन सूत्रें (अ. १ पा. ४ सूत्र २३।२४).

६ ' ईश्वर जगाचें दोन्ही प्रकारचें कारण नाहीं ' असें प्रतिपादन करणारें हें सूत्र.

७ ' ईश्वर हा जगाचें केवळ निमित्त कारण आहे ' असें मानणाऱ्याला जगाचें उपादान कारण ईश्वरापेक्षा निराळेंच काहींतरी मानलें पाहिजे. तेव्हा या मतीं ब्रह्माहून व्यतिरिक्त वस्तूचें अस्तित्व अर्थातच मानावें लागत असल्यामुळें ब्रह्माचें एकत्व सिद्ध होत नाहीं.

प्रधान आणि पुरुष यांचा केवल अधिष्ठाता[8] (म्हणजे अर्थात्) केवल निमित्तकारण आहे, आणि प्रधान, पुरुष व ईश्वर हे परस्परांपासून भिन्न आहेत ' असें मानतात. आतां माहेश्वर असें मानतात कीं, ज्याला ' पशुपति'[9] असें म्हणतात त्या ईश्वरानें पशूंचे[10] पाश[11] भग्न करण्याकरितां[12] (लोकांना) ' कार्य[13], कारण, योग, विधि आणि दुःखान्त ' या पांच पदार्थांचा उपदेश केला आहे. पशुपति (हें नांव धारण करणारा) ईश्वर (जगाचें केवल) निमित्तकारण आहे असें ते वर्णन करतात[14]. त्याप्रमाणेंच वैशेषिक वगैरे[15] (इतर) कांहीं लोक देखील आपआपल्या शास्त्राच्या अनुरोधानें कोणत्या तरी रीतीनें ' ईश्वर जगाचें (केवल) निमित्तकारण आहे ' असें वर्णन करतात.

या (सर्व मतां-) वर आमचें उत्तर असें:—ईश्वर हा जगाचें कारण नाहीं. कारण, (तसें मानलें असतां) असामंजस्य येतें. (याचा अर्थः—) ईश्वर हा प्रधान आणि पुरुष यांचा अधिष्ठाता या रूपानें जगाचें कारण आहे असें मानतां येत नाहीं. कशावरून ? (तसें मानलें असतां) असामंजस्य येतें यावरून. आतां तें असामंजस्य कोणतें असें म्हणशील तर ऐकः—हीन,[16] मध्यम आणि उत्तम अशा प्रकारच्या भिन्न-भिन्न प्राण्यांना निर्माण करणारा जो ईश्वर त्याला राग, द्वेष वगैरे दोष प्राप्त होत असल्यामुळें आमच्याप्रमाणेंच त्याला ईश्वरत्व प्राप्त होणार नाहीं. ' प्राण्यांच्या कर्मांवर अवलंबून (तो ही विषम सृष्टि उत्पन्न करीत असल्यामुळें) हा दोष येत नाहीं ' असें म्हणशील

---

८ जग उत्पन्न होतेवेळीं प्रधान आणि पुरुष यांच्यावर फक्त देखरेख करणारा, आणि त्यामुळेंच जगाचें केवल निमित्तकारण असलेला.

९ ईश्वर हा पशूंचा म्हणजे जीवांचा पति असल्यामुळें त्याला ' पशुपति ' असें ते लोक म्हणतात.

१० जीवांचें.

११ संसार-बंध.

१२ म्हणजे जीवांचा हा संसार-बंध नष्ट होऊन ते मुक्त व्हावेत या करितां.

१३ जग हें ' कार्य ' होय. ईश्वर हा त्याचें ' कारण ' होय. ईश्वराचें ध्यान करणें हा ' योग ' होय. त्रिकाल स्नान करणें हा ' विधि ' होय. आणि दुःखाचा नाश होणें हा ' दुःखान्त ' म्हणजे ' मोक्ष ' होय.

१४ ज्याप्रमाणें लोकामध्यें घटाचें निमित्त-कारण जो कुंभार तोच त्या घटाचें उपादान-कारण होत नाहीं, त्याप्रमाणें जगाचें निमित्त-कारण जो ईश्वर तो त्या जगाचें उपादान-कारण होत नाहीं असें ते प्रतिपादन करितात.

१५ ' वगैरे ' शब्दानें नैयायिक, दिगंबर आणि बौद्ध हे लोक घ्यावे.

१६ पशु, पक्षी वगैरे हीन जातीचे प्राणी होत, मनुष्य हे मध्यम जातीचे प्राणी होत, आणि देव हे उत्तम जातीचे प्राणी होत.

तर तें बरोबर नाहीं. कारण, तशा रीतीनें कर्म आणि ईश्वर याचा परस्परामध्यें प्रवर्त्य-प्रवर्तकभाव येत असल्यामुळें अन्योन्याश्रय दोष प्राप्त होतो.[१७] '(प्रवर्त्यप्रवर्तकभाव) अनादि असल्यामुळें हा दोष प्राप्त होत नाहीं' असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, वर्तमानकालाप्रमाणें भूतकालीं देखील अन्योन्याश्रय दोष सारखाच येत असल्यामुळें 'अधपरपरान्याय' प्राप्त होतो.[१९]

शिवाय 'प्रवर्तना हें ज्याचें लक्षण ते दोष होतें' (न्या. सू. १।१।१८)

---

१७ जरी 'विषमसृष्टि उत्पन्न करण्याविषयीं ईश्वराला कर्म प्रवृत्त करतें' असें मानलें तरी तें कर्म अचेतन असल्यामुळें त्याला ईश्वराचे ठिकाणीं प्रवर्तकत्व आणण्याविषयीं कोणीतरी प्रवृत्त करणारा मानिला पाहिजे. आता, तो प्रवृत्त करणारा दुसरा कोणी नसल्यामुळें अर्थातच तो ईश्वरच आहे असे मानिलें पाहिजे. *पण असें मानिले म्हणजे कर्म हें ईश्वराला प्रवृत्त करतें आणि ईश्वर हा कर्माला प्रवृत्त* करतो असा अन्योन्याश्रय दोष प्राप्त होतो म्हणजे ईश्वर हा कर्मानें आपल्याला प्रवृत्त करावें म्हणून आपणच त्या कर्माला प्रवृत्त करतो असें होतें. यामुळें काहींच सिद्ध होत नाहीं.

१८ पूर्वीचें कर्म पुढील कर्माला प्रवृत्त करण्याविषयीं ईश्वराला प्रवृत्त करतें. तसेंच तें पुढील कर्म आपल्या पुढील कर्माला प्रवृत्त करण्याविषयीं ईश्वराला प्रवृत्त करते. तात्पर्य– कोणतेंही कर्म स्वत:ला ईश्वरानें प्रवृत्त करावें म्हणून जर ईश्वराला प्रवृत्त करीत असतें, तर मात्र अन्योन्याश्रय दोष आला असता. परंतु कर्में अनंत असल्यामुळें जें कर्म ईश्वराला प्रवृत्त करतें तें स्वत हून भिन्न अशा दुसऱ्या कर्माला ईश्वरानें प्रवृत्त करावें म्हणून ईश्वराला प्रवृत्त करतें. तेव्हा पहिल्या कर्माचा जरी ईश्वर हा आश्रय आहे तरी ईश्वराचा पहिलें कर्म हा आश्रय नाहीं; तर दुसरें कर्म हा आश्रय आहे. तेव्हा कर्म आणि ईश्वर हे परस्पराचे आश्रय नसल्यामुळें अन्योन्याश्रय दोष येत नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे

१९ हल्लींच्या सृष्टींतलें कर्म आणि ईश्वर यामध्यें जो अन्योन्याश्रय दोष येतो तो जरी मागील सृष्टींतलें कर्म घेऊन घालविला तरी अगदीं पहिल्या सृष्टींतलें जें कर्म त्याला ईश्वर प्रवृत्त करणार नाहीं. कारण, त्या पहिल्या कर्माला ईश्वरानें प्रवृत्त करावें अशाविषयीं ईश्वराची प्रवृत्ति करणारें त्या कर्माच्या पूर्वीचें कर्म नाहीं आतां पहिलें कर्मच ईश्वराला प्रवृत्त करतें असें म्हणता येत नाहीं कारण, तसें म्हटलें तर पहिलें कर्म आणि ईश्वर यांच्यामध्यें अन्योन्याश्रय दोष येईल. आता, पहिल्या कर्माला ईश्वरानें प्रवृत्त केलें नाहीं म्हणजे अर्थातच तें पहिलें कर्म देखील दुसऱ्या कर्माला प्रवृत्त करण्याविषयीं ईश्वराला प्रवृत्त करणार नाहीं म्हणून ईश्वर हा दुसऱ्या कर्माला प्रवृत्त करणार नाहीं. मग तें दुसरें कर्मही तिसऱ्या कर्माला प्रवृत्त करण्याविषयीं ईश्वराला प्रवृत्त करणार नाहीं. अशा रीतीनें शेवटल्या कर्मापर्यंत कोणतेंही कर्म ईश्वराला प्रवृत्त करणार नाहीं. व ईश्वर कोणत्याही कर्माला प्रवृत्त करणार नाहीं. उदा०— आंधळ्यांची माळ चालली असतां पहिला आंधळा भलत्या मार्गाला लागला म्हणजे मागले सर्व आंधळे त्याच मार्गानें जातात. त्याप्रमाणेंच पहिल्या कर्माची प्रवृत्ति सिद्ध झाली नाहीं म्हणजे कोणत्याच कर्माची प्रवृत्ति सिद्ध होत नाहीं.

२० 'प्रवृत्ति करणें हें ज्यांचें स्वरूप आहे ते दोष होत' असा या सूत्राचा अर्थ आहे. उदा.—मनुष्याची जी कोणत्याही गोष्टीविषयीं प्रवृत्ति होते ती रागामुळें किंवा द्वेषामुळें होते म्हणून राग व द्वेष यांना दोष म्हणतात. आतां ज्याअर्थी ईश्वर हा कर्माला प्रवृत्त करण्याविषयीं आपण

असा नैयायिकांचा सिद्धांत आहे. कारण, दोषानें प्रयुक्त झाल्यावांचून कोणताही मनुष्य स्वतःचें किंवा दुसऱ्याचें हित साधण्याविषयीं प्रवृत्त होत नाहीं असा अनुभव आहे. जेव्हां परहित साधण्याविषयीं कोणताही एखादा मनुष्य प्रवृत्त होतो तेव्हां देखील तो स्वहितेच्या इच्छेनें प्रेरित होऊनच प्रवृत्त होतो.[२४] तेव्हां अशा रीतीनें देखील असामंजस्य येतें. कारण, ईश्वराला स्वहिताची इच्छा असल्यामुळें तो ईश्वर होऊं शकत नाहीं. शिवाय (योग–शास्त्रांत) ' ईश्वर हा एक विशेष प्रकारचा पुरुष आहे ' असें मानिलें आहे; आणि ' पुरुष तर उदासीन आहे ' असें मानिलें आहे. तेव्हां या कारणाकरितांही असामंजस्य येतें. (३७)

संबन्धानुपपत्तेश्च ॥ ३८ ॥

३८ संबंध जुळत नसल्यामुळेंही (असामंजस्य येतें). (७)

आणखी पुनः असामंजस्य येतेंच. प्रधान आणि पुरुष यांहून व्यतिरिक्त जो ईश्वर तो त्याच्याशीं कांहीं संबंध असल्यावांचून त्याचा अधिष्ठाता होऊं शकत नाहीं. प्रथमतः (त्यांच्यामध्यें) संयोगनामक संबंध असूं शकत नाहीं. कारण, प्रधान, पुरुष

स्वतः प्रवृत्त होतो, त्याअर्थी त्या ईश्वराच्या ठिकाणींही हे दोष असले पाहिजेत. तेव्हा त्याला ईश्वर म्हणता येणार नाहीं आता हा जो दोष ' ईश्वर केवल निमित्त-कारण आहे ' असें मानणाऱ्या नैयायिक वगैरे लोकावर वेदान्त्यानीं दिला आहे तो त्या नैयायिकाचेंच सूत्र घेऊन दिला आहे. परंतु वेदान्ती लोकाना तें सूत्र संमत नसल्यामुळें त्यांच्यावर हा दोष येत नाहीं. ईश्वराची जी प्रवृत्ति होते ती रागद्वेषामुळे होत नाहीं, तर केवळ लीलेनेंच होते असा वेदान्त्याचा सिद्धांत आहे (अ. २ पा. १ सू. ३३ पहा.)

२१ प्रेरित

२२ ' जेथें प्रवृत्ति झालेली दृष्टीस पडते तेथें काहींतरी दोष असलाच पाहिजे ' असा वर दिलेल्या न्यायसूत्रावरून सिद्ध झालेला नियम या अनुभवावरून दृढ होतो.

२३ दुसऱ्याला व्यथा होत असलेली पाहून केवल ती त्याची व्यथा दूर करण्याकरिताच मनुष्याची प्रवृत्ति होते. ती प्रवृत्ति रागद्वेषामुळें होते असें दिसून येत नाहीं. तेव्हा वरील नियम बरोबर नाहीं अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

२४ येथेंही दुसऱ्याची व्यथा पाहून जी याच्या अतःकरणाला व्यग्रता उत्पन्न होते ती दूर व्हावी या हेतूनेंच त्याची प्रवृत्ति होते तेव्हा येथेंही काहींतरी स्वार्थ आहेच. तात्पर्य— प्रत्येक मनुष्याचा जो आपल्या स्वतःविषयीं राग (म्हणजे प्रेम) असतें तें येथें त्या प्रवृत्तीचें कारण असल्यामुळें वरील नियमाला व्यभिचार येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

२५ तेव्हा तो ईश्वर कर्माला प्रवृत्त करणार नाहीं. म्हणून त्याच्या मतीं विषम सृष्टि उत्पन्न होण्याचें कांहींच कारण सांगता येत नाहीं.

आणि ईश्वर हे तिघेही सर्वव्यापी आणि निरवयव असे आहेत. तसेंच, (त्यांच्या मध्यें) समवायनामक संबंधही असूं शकत नाहीं. कारण, त्यांच्या मध्यें आश्रयाश्रयिभाव आहे असें सांगतां येत नाहीं. तसेंच, कार्यावरून जाणतां येणारा असा दुसरा कोणताही संबंध त्यांच्यामध्यें मानितां येत नाहीं. कारण, कार्यकारणभावच अजून सिद्ध झालेला नाहीं. शंका:— ब्रह्मवाद्याच्या मतीं (ही अडचण) कशी (येत नाहीं) ? उत्तर:— त्यांच्या मतीं (माया आणि ब्रह्म) यांच्या मध्यें तादात्म्यनामक संबंध जुळत असल्यामुळें (त्याला) कांहीं अडचण येत नाहीं. शिवाय, श्रुतीच्या आधारानें ब्रह्मवादी हा कारण वगैरेंचें स्वरूप निश्चित करतो, तेव्हां त्यानें अनुभवाला अनुसरूनच प्रत्येक गोष्ट अवश्य मानली पाहिजे असा कांहीं नियम नाहीं. परंतु आमचा प्रतिस्पर्धी हा दृष्टांतावरूनच कारण वगैरेंचें स्वरूप निश्चित करीत असल्यामुळें अनुभवाला अनुसरूनच त्यानें प्रत्येक गोष्ट मानिली पाहिजे. असा हा (आगमवादी आणि अनुमानवादी यांच्यामध्यें) भेद आहे. शंका:— माझ्या मतींही सर्वज्ञ अशा पुरुषानें रचिलेला आगम संभवत असल्यामुळें आगमाचें साहाय्य

---

१ जे दोन पदार्थ सर्वव्यापी आहेत त्यांच्या मध्यें संयोगसंबंध असत नाहीं. कारण, विभक्त असलेल्या वस्तूंचाच संयोग होत असतो. आणि सर्वव्यापी पदार्थ तर परस्परांपासून कधींच विभक्त असत नाहींत.

२ अ. २ पा. २ सू. १७ टी. ५४ पहा.

३ ज्याप्रमाणें तंतू हे पटाचे आश्रय, आणि पट हा आश्रयी म्हणजे तंतूंच्या आश्रयानें राहणारा अशी तंतू आणि पट या दोन पदार्थांच्या संबंधानें आश्रयाश्रयिभावाची कल्पना केली आहे त्याप्रमाणें प्रधान, पुरुष आणि ईश्वर यांच्या संबंधानें तशी आश्रयाश्रयिभावाची कल्पना केलेली नाहीं.

४ ज्याअर्थी अचेतन प्रधानापासून जगरूपी कार्य उत्पन्न होतें, त्याअर्थी त्या अचेतन प्रधानाचा चेतन ईश्वराशीं कांहींतरी संबंध असला पाहिजे अशा अनुमानानें समजणारा.

५ जग हें प्रधानाचें कार्य आहे ही गोष्टच मुळीं सिद्ध झाली नसल्यामुळें 'कार्यावरून समजणारा' असा संबंध असूं शकत नाहीं.

६ कारण, वेदान्त्यांच्या मतींही जगाचें कारण जी माया तिचा ब्रह्माशीं कोणताही संबंध सांगतां येत नाहीं. तेव्हां वेदान्त्याला देखील आमच्या सारखीच अडचण येते असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

७ वेदान्ती लोक अद्वैतवादी असल्यामुळें माया ही ब्रह्मापेक्षां निराळी वस्तु आहे असे ते मानीत नाहींत.

८ वेदान्ती.

९ सांख्य.

तुम्हांला व मला सारखेंच आहे. उत्तरः-- हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, असें मानिलें असतां 'आगमाचें ज्ञान झाल्यावर सर्वज्ञत्व सिद्ध होणार, आणि सर्वज्ञत्वाचें ज्ञान झाल्यावर आगम सिद्ध होणार' असा अन्योन्याश्रय दोष येईल." तेव्हां याकरितां सांख्यवाद्यांची आणि योगवाद्यांची जी ईश्वराविषयींची कल्पना ती बरोबर नाहीं. अशाच रीतीनें ईश्वराविषयीं ज्या दुसऱ्या वेदबाह्य कल्पना आहेत त्यांच्या ठिकाणीं यथायोग्य असामंजस्य दाखवावें. (३८)

अधिष्ठानानुपपत्तेश्च ॥ ३९ ॥

३९ अधिष्ठितत्व जुळत नसल्यामुळें (ईश्वराविषयींची कल्पना समंजस नाहीं). (७)

आणखी या कारणास्तवही तर्कावर भिस्त ठेवणाऱ्या लोकांची ईश्वराविषयींची कल्पना बरोबर नाहीं:— ज्याप्रमाणें कुंभार हा मृत्तिका वगैरेंवर अधिष्ठित होऊन प्रवृत्त होतो, त्याप्रमाणें त्यांनीं कल्पिलेला ईश्वर देखील प्रधान वगैरेंवर अधिष्ठित होऊनच प्रवृत्त होईल; पण असें जुळत नाहीं. कारण, रूप वगैरेंनीं रहित आणि म्हणून अप्रत्यक्ष असे जे प्रधान वगैरे पदार्थ ते मृत्तिका वगैरेंहून विजातीय असल्यामुळें ते ईश्वराचे अधिष्ठेय होऊं शकत नाहींत. (३९)

करणवच्चेन्न भोगादिभ्यः ॥ ४० ॥

४० (ईश्वर हा) इंद्रियांप्रमाणें (प्रधानावर अधिष्ठित होतो असें) म्हणशील तर (तसें) नाहीं. कारण,

---

१० सर्वज्ञ अशा कपिल-वगैरे ऋषींनीं रचिलेलीं जीं सूत्रें त्यांना येथें 'आगम' असें म्हटलें आहे. तो आगम शंकाकाराला प्रमाण असल्यामुळें सिद्धान्त्याला आणि पूर्वपक्ष्याला आगमाचें साहाय्य सारखेंच आहे.

११ कपिल वगैरे ऋषींनीं केलेलीं सूत्रें 'आगम' आहेत असें गृहीत धरल्यावर 'ज्याअर्थी असा आगम कपिलानें रचिला त्याअर्थी तो कपिल सर्वज्ञ असावा' असें अनुमान होणार; आणि कपिल सर्वज्ञ आहे असें गृहीत धरल्यावर ज्याअर्थी 'सर्वज्ञ कपिलानें हीं सूत्रें केलीं त्याअर्थी तीं सूत्रें आगमच असावींत' असें अनुमान होणार; असा अन्योन्याश्रय दोष येत असल्यामुळें त्या दोघांपैकीं कांहींच सिद्ध होत नाहीं. आतां, वेदान्त्यांच्या मतीं वेदरूपी आगम हा 'पौरुषेय' नसल्यामुळें त्यांच्या मतावर अन्योन्याश्रय दोष येत नाहीं.

१ 'हात फिरविणें' हा धर्म.

२ मृत्तिका वगैरे वस्तूंवर हात फिरवून.

३ कारण, मृत्तिका वगैरे पदार्थांना रूप आहे व त्यांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें असा अनुभव आहे.

४ त्यांच्यावर ईश्वराला हात फिरवितां येत नाहीं.

(तशा रीतीनें ईश्वराला) भोग वगैरे (प्राप्त होतील). (७)

शंका — ज्याप्रमाणें एखादा पुरुष रूप वगैरेंनीं हीन आणि म्हणून अप्रत्यक्ष अशा चक्षू वगैरे इंद्रियांच्या समूहावर अधिष्ठित होतो, त्याप्रमाणें ईश्वर हा प्रधानावर अधिष्ठित होईल. उत्तर —असें मानिलें तरी ईश्वराचें कारणत्व जुळत नाहीं. पुरुषाला (इंद्रियांपासून) भोग वगैरे प्राप्त होतात असें दृष्टीस पडतें. यावरून 'पुरुष इंद्रिय-समूहावर अधिष्ठित होतो' असें अनुमित होतें परंतु येथें ईश्वराला (प्रधानापासून) भोग वगैरे प्राप्त झालेले दृष्टीस पडत नाहींत. शिवाय, प्रधानाचें इंद्रियवर्गाशीं साम्य मानिलें तर संसारी लोकांप्रमाणें ईश्वराला देखील भोग वगैरे प्राप्त होतील. (४०)

किंवा वरील दोन सूत्रें (पुढील) निराळ्या तऱ्हेनें लावावीं —

३९ अधिष्ठान जुळत नसल्यामुळेंही (ईश्वराविषयींची) कल्पना समंजस नाहीं. (७)

आणखी या कारणास्तवही तर्कावर भिस्त ठेवणाऱ्या लोकांची ईश्वराविषयींची कल्पना बरोबर नाहीं —'शरीररूपीं अधिष्ठान असलेला राजा राष्ट्राचा स्वामी असतो' असें व्यवहारांत दृष्टीस पडतें. 'अधिष्ठान नसलेला[3] (राजा राष्ट्राचा स्वामी असतो' असें) दृष्टीस पडत नाहीं तेव्हां या दृष्टांतावरून अदृष्ट असा ईश्वर मानूं इच्छिणाऱ्यांनें त्या ईश्वराला देखील इंद्रियांना आधारभूत असें एखादें शरीर आहे असें सांगितलें पाहिजे परंतु तसें सांगतां येत नाहीं. कारण, सृष्टीच्या नंतर शरीर असतें, सृष्टीच्या पूर्वी तें असूं शकत नाहीं. बरें, आतां ईश्वराला जर अधिष्ठान[4] नसेल तर तो प्रवर्तक होऊं शकणार नाहीं कारण, (प्रवर्तकाला अधिष्ठान लागतें) असें व्यवहारांत दृष्टीस पडतें.

१ घट, पट वगैरे पदार्थ पाहतांना मनुष्य हा आपल्या चक्षुरिंद्रियाचा चालक होतो आतां ह्या गोष्टीचा जरी प्रत्यक्ष अनुभव नाहीं, तरी ही गोष्ट अनुमानावरून सिद्ध होते कारण, जर मनुष्य आपल्या चक्षुरिंद्रियाचा चालक न होईल तर घट पट वगैरे पदार्थ दृष्टीं पडणार नाहींत, आणि मग त्यापासून सुखदु:खाचा उपभोगही होणार नाहीं परंतु ज्याअर्थी मनुष्याला सुखदु:खाचा उपभोग होतो, त्याअर्थी तो आपल्या चक्षुरिंद्रियाचा चालक होतो' असें सिद्ध होतें. याप्रमाणेंच इतर इंद्रियांविषयीं जाणावें

२ ज्याप्रमाणें मनुष्य हा सुखदु:खाच्या उपभोगाकरितां आपल्या इंद्रियांचा चालक होतो, त्याप्रमाणें ईश्वर हा प्रधानाचा चालक होतो असें मानिलें तर.

३ शरीररूपी आश्रय नसलेला

४ शरीररूपी आश्रय.

४० इंद्रियांनीं युक्त (असें शरीर) आहे असें म्हणशील तर (तसें) नाहीं. कारण (तसें मानिलें असतां ईश्वराला) भोग वगैरे (प्राप्त होतील). (७)

बरें, आतां व्यवहाराला अनुसरून ईश्वराला देखील इंद्रियांना आधारभूत असें एक स्वेच्छानिर्मित शरीर आहे असें मानिलें तरी देखील (ईश्वराचें कारणत्व) जुळत नाहीं. कारण, जर ईश्वराला शरीर असेल तर त्याला देखील संसारी मनुष्याप्रमाणें भोग वगैरे प्राप्त होतील; व त्यामुळें त्याचें ईश्वरत्व नष्ट होईल. (४०)

अन्तवत्त्वमसर्वज्ञता वा ॥ ४१ ॥

४१ त्याला अंत[1] आहे किंवा तो सर्वज्ञ नाहीं (असें होईल). (७)

आणखी या कारणास्तवही तर्कावर भिस्त ठेवणाऱ्या लोकांची ईश्वराविषयींची कल्पना बरोबर नाहीं:— त्या लोकांनीं ईश्वर हा सर्वज्ञ आणि अनंत[2] असा मानला आहे. तसेंच प्रधान अनंत आहे, व पुरुष अनंत आहेत, व ते परस्परांपासून भिन्न आहेत असें मानलें आहे. आतां सर्वज्ञ ईश्वरानें प्रधानाचें व पुरुषांचें व आपलें स्वतःचें परिमाण मोजलें असेल किंवा नसेल तें सांग. कसेंही मानलेंस तरी दोष येतोच. कसा ? पहिला विकल्प मानला तर ज्याअर्थी प्रधान, पुरुष आणि ईश्वर यांचीं परिमाणें मोजलेलीं आहेत, त्याअर्थीं त्याना अवश्य अंत असला पाहिजे; कारण व्यवहारांत असें दृष्टीस पडतें. व्यवहारामध्यें ज्या ज्या पट वगैरे वस्तूंचें परिमाण मोजलेलें आहे त्या त्या वस्तूंना अंत आहे असें दृष्टीस पडतें. त्याप्रमाणें प्रधान, पुरुष आणि ईश्वर या तिघांचींही परिमाणें मोजलेलीं असल्यामुळें त्या तिघांनाही अंत असला पाहिजे. प्रधान, पुरुष आणि ईश्वर हे ' तीन ' पदार्थ आहेत. तेव्हां ' तीन ' या रूपानें त्यांचें संख्यापरिमाण[3] तर मोजलेलेंच आहे. तसेंच, त्यांचें स्वरूपपरिमाण[4] ईश्वरानें मोजलेलेंच असेल. तसेंच पुरुषांची ' बहुत्व ' संख्याही (ईश्वरानें मोजलेलीच आहे). तेव्हां ज्यांचीं परिमाणें मोजलेलीं अशा पुरुषां-

---

१ नाश.

२ अविनाशी.

३ त्यांची अमुक संख्या आहे अशी संख्येची इयत्ता.

४ त्याचा एवढा आकार आहे अशी आकाराची इयत्ता.

५ कारण ' सर्वज्ञ ईश्वरानें प्रधानाचें, पुरुषाचें व आपलें परिमाण मोजलें आहे ' असें गृहीत धरून तूं येथें चालला आहेस.

मध्यें जे संसारापासून मुक्त होतात त्यांच्या संसाराला अंत आहे व त्यांच्या संसारित्वालाही अंत आहे. अशा रीतीनें इतर पुरुष देखील क्रमाक्रमानें मुक्त होतील. त्यामुळें सर्व संसाराचा आणि सर्व संसारी लोकांचा अंत होईल. शिवाय, ईश्वराचें अधिष्ठेय व पुरुषाकरितां (भिन्न भिन्न तऱ्हेनें) परिणाम पावणारें असें जें प्रधान त्यालाच ' संसार ' असें म्हणतात. तेव्हा प्रधानाचा अंत झाला म्हणजे ईश्वर कशावर अधिष्ठित होईल ? आणि त्याच्या सर्वज्ञत्वाला व ईश्वरत्वाला कोण विषय मिळेल ? शिवाय, प्रधान, पुरुष आणि ईश्वर यांना अशा रीतीनें अंत असल्यामुळें त्यांना आदीही प्राप्त होईल, व त्यांना आदि आणि अंत प्राप्त झाले असतां शून्यवाद प्राप्त होईल, आतां, हा दोष येऊं नये म्हणून जर ' ईश्वरानें प्रधानाचें, पुरुषाचें आणि स्वतःचें परिमाण मोजलेलें नाहीं ' हा दुसरा विकल्प मानशील तर ' ईश्वर सर्वज्ञ आहे या सिद्धांताचा त्याग ' असा दुसरा दोष येईल. तेव्हा या कारणाकरिताही तर्कावर भिस्त ठेवणाऱ्या लोकांनीं स्वीकारलेला ईश्वरकारणवाद बरोबर नाहीं. (४१)

[आतां, येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें बेचाळिसाव्या सूत्रापासून पंचेचाळिसाव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रें आहेत. या अधिकरणामध्यें भागवत लोकांच्या मताचें खंडन केलें आहे. सारांश –(सू० ४२) या भागवतानीं पुष्कळ गोष्टी वेदान्ती लोकांना संमत अशाच मानल्या आहेत, परंतु काहीं गोष्टी विरुद्ध मानल्या आहेत, त्यांचा विचार कर्तव्य आहे भागवत लोक असें म्हणतात कीं ' वासुदेवनामक परमात्म्यापासून संकर्षणनामक जीव उत्पन्न होतो, त्यापासून प्रद्युम्ननामक मन उत्पन्न होतें, आणि त्यापासून अनिरुद्धनामक अहंकार उत्पन्न होतो ' परंतु हें त्यांचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, जीवाची उत्पत्ति मानली असतां त्या जीवाला अनित्यत्व प्राप्त होतें तेव्हा अर्थातच त्याला मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं. (सू ४३) शिवाय हे लोक ' कर्ता जो जीव त्यापासून मन हें करण उत्पन्न होतें ', असें मानतात, तेंही बरोबर नाहीं. कारण, कर्त्यापासून कारण उत्पन्न झालेलें लोकामध्यें कोठेंही दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. (सू ४४) आतां, ' वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न आणि अनिरुद्ध हे चारी ईश्वरच आहेत आणि त्यांचे ज्ञान वगैरे धर्मही सारखेच आहेत ' असेंही म्हणतां येत नाहीं कारण, एकाच ईश्वराच्या हातून सर्व कामें होऊं शकत असल्यामुळें अनेक ईश्वरांची कल्पना व्यर्थ होईल आतां ' एकाच ईश्वराचीं ही चार रूपें आहेत ' असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं कारण, तीं चारी रूपें अगदीं सारखीं असल्यामुळें त्यांमध्यें कार्यकारणभाव संभवत नाहीं, आणि या भागवतांनीं तर त्यामध्यें कार्यकारणभाव मानला आहे. शिवाय, या जगातील सर्व मूर्ती एका ईश्वराच्याच असल्यामुळें ' ईश्वराच्या चार मूर्ती आहेत ' या म्हणण्यातही कांहीं अर्थ नाहीं (सू ४५) शिवाय, या भागवत लोकांनीं आपल्या शास्त्रामध्यें परस्परविरुद्ध

६ कारण, ज्याला नाश आहे त्याला उत्पत्ति असलीच पाहिजे असा नियम आहे.

७ उत्पत्ति.

८ कारण, ज्याला नाश आहे त्याला उत्पत्ति असलीच पाहिजे असा नियम आहे.

९ कारण, ' परिमाण मोजलेलें नाहीं ' म्हणजे अर्थातच ईश्वराला तें समजलें नाहीं असें म्हणावें लागतें, आणि तसें म्हटलें असतां ईश्वराचें सर्वज्ञत्व नष्ट होतें.

गोष्टी सांगितल्या आहेत एके ठिकाणीं 'ज्ञान, ऐश्वर्य वगैरे हे वासुदेवाचे गुण आहेत' असें सांगतात, आणि दुसऱ्या ठिकाणीं 'ज्ञान, ऐश्वर्य हे वासुदेवच आहेत' असें सांगतात. शिवाय, 'चारी वेदामध्यें कल्याण प्राप्त झालें नाहीं म्हणून शांडिल्यानें ह्या शास्त्राचें अध्ययन केलें' अशी हे लोक वेदाची निंदा करतात एकंदरीत, 'हें भागवत लोकांच मत बरोबर नाहीं' असें सिद्ध झालें.]

उत्पत्त्यसंभवात् ॥ ४२ ॥

४२ उत्पत्ति संभवत नसल्यामुळें (भागवतांचें मतबरोबर नाहीं). (८)

'ईश्वर हा जगाचें उपादानकारण नसून तो त्याचा केवल अधिष्ठाता म्हणजे त्याचें केवळ निमित्तकारण आहे' असें ज्या लोकानीं मानलें आहे त्या लोकाच्या मताचें आम्हीं येथपर्यंत खडन् केलें. आतां, ईश्वर हा जगाचें 'प्रकृति आणि अधिष्ठाता' या रूपानीं दोन्ही प्रकारचें कारण आहे असें जे लोक मानतात त्याच्या मताचें आम्ही खडन करतों. शंका — श्रुतीच्या आधारानें 'प्रकृति आणि अधिष्ठाता' असाच ईश्वर पूर्वी निश्चित केला आहे; आणि 'श्रुतीला अनुसरणारी स्मृति प्रमाण होय' ही सर्वसमत गोष्ट आहे. तेव्हां या मताचें खंडन करण्याचें प्रयोजन काय? उत्तर.— जरी या मताचा एवढा भाग श्रुतीला आणि स्मृतीला सारखाच असल्यामुळें त्याविषयीं वादाला जागा नाहीं, तरी या मताचा जो दुसरा एक भाग आहे तो वादाला पात्र आहे; म्हणून त्याच्या खडनाला सूत्रकार आरभ करतात.

भागवताचें असें मत आहे — निर्मल ज्ञानस्वरूपी भगवान् वासुदेव हा एकच परमार्थतत्त्व आहे. तो आपल्याला चार प्रकारानीं विभागून घेऊन, 'वासुदेव, सकर्षण प्रद्युम्न, आणि अनिरुद्ध' अशा चार रूपानीं प्रकट होतो. जो वासुदेव त्यालाच परमात्मा असें म्हणतात. जो सकर्षण तो जीव होय. प्रद्युम्न म्हणजे मन, आणि अनिरुद्ध म्हणजे अहकार होय. यापैकीं वासुदेव हा परमकारण होय, आणि इतर सकर्षण वगैरे कार्यें होतें. त्या ह्या अशा प्रकारच्या भगवान् परमेश्वराचें अभिगमन, उपादान, इज्या, स्वाध्याय, आणि योग याच्या योगानें शभर वर्षें आराधन करून (भाविक मनुष्य) क्षीणक्लेश होतो व भगवानाप्रतच जातो.

---

१ उपादानकारण
२ निमित्तकारण
३ खरें तत्त्व
४ जीव हा ईश्वराचें कार्य आहे मन हें जीवाचे कार्य आहे आणि अहकार हें मनाचें कार्य आहे
५ 'देवताच्या पूजेकरितां देवळामध्यें जाणें' हें 'अभिगमन' होय, 'पूजेचें साहित्य मिळविणें' हें 'उपादान' होय, 'पूजा करणें' हीच 'इज्या' होय, 'जप करणें' हा 'स्वाध्याय' होय, आणि 'ध्यान करणें' हा 'योग' होय
६ म्हणजे मुक्त होतो.

आता येथें जे म्हटलें आहे कीं ' जो हा अव्यक्ताहून पर[७], असा प्रसिद्ध परमात्मा आणि सर्वात्मा नारायण तो आपण आपल्याला अनेक तऱ्हानीं विभागून घेऊन अनेक रूपानीं प्रकट होतो ', त्याचें खंडन आम्ही करीत नाहीं कारण ' तो एक प्रकारचा होतो, तो तीन प्रकारचा होतो ' (छा. ७।२६।२) इत्यादि श्रुतींवरून परमेश्वर अनेक रूपें धारण करतो असें समजतें. तसेंच, त्या भगवानाचें अभिगमन वगैरे प्रकारचें जें आराधन सतत अनन्यचित्तानें करावें म्हणून येथें सांगितलें आहे त्याचें देखील खंडन आम्हाला कर्तव्य नाहीं. कारण ' ईश्वराचें ' आराधन करावें ' ही गोष्ट श्रुतिस्मृतींमध्यें प्रसिद्ध आहे परंतु (भागवतानीं) असें जें म्हटलें आहे कीं ' वासुदेवापासून संकर्षण उत्पन्न होतो, संकर्षणापासून प्रद्युम्न उत्पन्न होतो आणि प्रद्युम्नापासून अनिरुद्ध उत्पन्न होतो ' त्यावर आमचें म्हणणें असें आहे कीं वासुदेवनामक परमात्म्यापासून संकर्षणनामक जीवाची उत्पत्ति संभवत नाहीं कारण जीवाला उत्पत्ति आहे असें मानलें तर त्याला ' अनित्य व ' वगैरे दोष प्राप्त होतील, आणि त्यामुळें त्याला भगवत्प्राप्तिनामक मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं कारण, कार्य हें कारणाप्रत प्राप्त झालें असता लयच पावेल[८] शिवाय ' जीव उत्पन्न होतो ' या गोष्टीचें आचार्य पुढें अ. २ पा ३ सू. १७ यामध्यें खंडन करतील तेव्हा या कारणाकरिता (भागवताचें) हें मत बरोबर नाहीं (४२)

न च कर्तुः करणम् ॥ ४३ ॥

४३ आणि कर्त्यापासून करण (उत्पन्न होत) नाहीं (८)

आणखी या कारणाकरिताही हें मत बरोबर नाहीं — व्यवहारामध्यें ' देवदत्त ' वगैरे कर्त्यांपासून ' परशु ' वगैरे करणें[१] उत्पन्न होत असलेलीं दृष्टीस पडत नाहींत[२] पण भागवत तर असें वर्णन करतात कीं कर्त्यापासून म्हणजे संकर्षण नामक जीवापासून करण म्हणजे प्रद्युम्ननामक मन उत्पन्न होतें[३], आणि या कर्त्यापासून उत्पन्न झालेल्या (प्रद्युम्ननामक मना-) पासून अनिरुद्धनामक अहंकार उत्पन्न होतो. परंतु दृष्टांत मिळाल्यावाचून ह्या गोष्टी निश्चित करता येत नाहींत, आणि ह्या गोष्टींचें प्रतिपादन करणारी श्रुतीही उपलब्ध होत नाहीं (४३)

---

७ अव्यक्त म्हणजे अस्पष्ट अशी जी माया तिच्याहून पर म्हणजे पलीकडचा

८ जीवाला ईश्वरप्राप्ति झाली म्हणजे जीव हा आपल्या कारणाप्रत प्राप्त झाला असा त्याचा अर्थ होतो आणि कार्य हें कारणाप्रत प्राप्त झालें म्हणजे अर्थातच कार्याचा नाश होतो असें सिद्ध होतें तेव्हा जी वस्तु नष्ट झाली तिला ती मुक्त झाली असें म्हणता येत नाहीं

१ कुऱ्हाड वगैरे साधनें

२ जरी देवदत्त हा कुऱ्हाड तयार करतो तरी त्याला कुऱ्हाड तयार करताना हात वगैरे साधनें असतात तेव्हां दुसरें कांहीं एक साधन नसताना कुऱ्हाड वगैरे साधनें देवदत्तापासून उत्पन्न होतात असें कोठेही दृष्टीस पडत नाहीं असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे (भा)

३ आणि जीवापासून तें मन उत्पन्न होताना दुसरें काहीं साधन आहे असें ते भागवत लोक मुळीच मानीत नाहींत

विज्ञानादिभावे वा तदप्रतिषेधः ॥ ४४ ॥

४४ किंवा (त्या सर्वांना) ' विज्ञान ' वगैरे (धर्म) आहेत असें जरी मानलें तरी (देखील) तो (दोष) प्रतिषिद्ध होत नाहीं. (८)

आता असें म्हणशील कीं हे संकर्षण वगैरे पदार्थ जीव वगैरे नव्हेत; तर, ' ज्ञान; ऐश्वर्य, शक्ति, बल, वीर्य, आणि तेज ' या ईश्वरी धर्मांनीं युक्त असे हे सर्व ईश्वरच आहेत; आणि हे सर्व दोषरहित, अधिष्ठानरहित आणि न्यूनतारहित असे वासुदेवच आहेत असें मी मानतों. त्यामुळें वर वर्णिलेला ' उत्पत्तीचा असंभव ' हा दोष (माझ्यावर) येत नाहीं;

यावर आमचें उत्तरः— असें जरी मानलें तरी देखील तो (दोष) म्हणजे ' उत्पत्तीचा असंभव ' हा दोष प्रतिषिद्ध होत नाहीं, म्हणजे ' उत्पत्तीचा असंभव ' हा दोष निराळ्या तऱ्हेनें येतोच असा (सूत्रकाराचा) अभिप्राय होय. कसा (म्हणशील तर सागतों):– प्रथमतः जर तुझें असें म्हणणें असेल कीं हे सर्व वासुदेव वगैरे परस्परापासून भिन्न असेच सारख्या धर्मांचे चार ईश्वर आहेत ते एक नाहींत, तर मग ईश्वराचीं सर्व कामें एका ईश्वराच्या हातूनच होऊं शकत असल्यामुळें अनेक ईश्वराची कल्पना व्यर्थ होईल. शिवाय, तुझा सिद्धात तुला सोडावा लागेल. कारण, ' भगवान् वासुदेव हा एकच परमार्थतत्त्व आहे ' असें तू मानलें आहेस. बरें, आता जरी तुझें असें म्हणणें असेल कीं एका भगवानाचींच हीं सारख्या धर्मांचीं चार रूपें आहेत, तरी देखील ' उत्पत्तीचा असंभव ' हा दोष कायमच राहतो. कारण, वासुदेवापासून संकर्षणाची

---

१ मानसिक सामर्थ्याला ' शक्ति ' म्हणतात आणि जें बाह्य म्हणजे शारीरसामर्थ्य त्याला ' बल ' म्हणतात. ' वीर्य ' म्हणजे पराक्रम होय ' तेज ' म्हणजे गभीरपणा होय. आता ह्या ज्ञान वगैरे सहा धर्मांचे उपयोग येणेंप्रमाणें होतातः ' ज्ञान ' या धर्मामुळ ईश्वराला सर्व वस्तूंचें ज्ञान होतें. ऐश्वर्यामुळें त्याच्या इच्छेविरुद्ध असें जगामध्ये काहींएक होत नाहीं. शक्तीमुळें तो या जगाचें उपादानकारण होतो बलामुळें त्याला जग उत्पन्न करताना काहींच श्रम होत नाहींत. वीर्यामुळें तो जगाचें उपादानकारण असूनही त्याला काहींएक विकार होत नाहीं. आणि तेजामुळें त्याला जग उत्पन्न करताना साहाय्याची जरूर लागत नाहीं. (ब्र.)

२ राग, द्वेष वगैरे दोषानीं रहित.

३ ज्याना काहीं एक मूळकारण नाहीं असे.

४ ज्याचा नाश होत नाहीं असे.

५ कारण सर्व ईश्वरच मानले असल्यामुळ त्याची उत्पत्ति संभवत नाहीं हे बरोबरच आहे. तेव्हा ही गोष्ट आम्हाला मान्यच असल्यामुळें ती दोषास्पद होऊं शकत नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

उत्पत्ति संभवत नाहीं; तसेंच संकर्षणापासून प्रद्युम्नाची व प्रद्युम्नापासून अनिरुद्धाची उत्पत्ति संभवत नाहीं. कारण, त्या कोणामध्येंही कमज्यास्तपणा नाहीं. परतु कार्य आणि कारण, याच्यामध्यें कमज्यास्तपणा असतो. उदा० — मृत्तिका आणि घट (याच्या मध्यें कमज्यास्तपणा आहे).[६] कमज्यास्तपणा नसला तर ' हें कारण ' आणि ' हे कार्य ' असं सागता येत नाहीं. परतु, पाचरात्रिकानीं[७] वासुदेव वगैरे सर्वांचे ठिकाणीं किंवा त्यापैकीं एकाचे ठिकाणीं ज्ञान, ऐश्वर्य वगैरे (धर्मा-) च्या कमज्यास्तपणामुळें झालेला कोणताही भेद मानला नाहीं. कारण, हीं सर्व वासुदेवाचींच रूपें आहेत; त्याच्या मध्यें काहीं भेद नाहीं असें ते मानतात. शिवाय, भगवानाचीं चारच रूपें असू शकत नाहींत. कारण, ब्रह्मदेवापासून तों तृणाकुरापर्यंत सर्वच जग भगवानाचें रूप आहे असें समजतें. (४४)

विप्रतिषेधाच्च ॥ ४५ ॥

४५ विरोध असल्यामुळेंही (हें शास्त्र बरोबर नाहीं). (८)

शिवाय, या शास्त्रामध्यें गुणगुणित्वकल्पना[१] वगैरे-प्रकारचा अनेक तऱ्हेचा विरोध उपलब्ध होतो. कारण, ' ज्ञान, ऐश्वर्य, शक्ति, बल, वीर्य, आणि तेज हे गुण आहेत; ' (पुन.) ' हे (गुण) आत्मेच आहेत, भगवान् वासुदेव आहेत, '[२] इत्यादि (विरुद्ध गोष्टी या शास्त्रामध्यें सागितलेल्या) दृष्टीस पडतात. तसेंच, या शास्त्रामध्यें वेदाशीं विरोधही दृष्टीस पडतो. कारण ' चारी वेदामध्यें परम कल्याण प्राप्त झालें नाहीं म्हणून शाडिल्यानें ह्या शास्त्राचें अध्ययन केलें ' इत्यादि वाक्यामध्यें वेदाची निंदा केलेली आढळून येते. तेव्हा याकरिताही हें भागवत-मत बरोबर नाहीं असें सिद्ध झालें. (४५)

अध्याय २ पाद २ समाप्त.

---

६ घटाचा आतला भाग जसा मोकळा असतो आणि घटाचा आकार जसा वर्तुल असतो तसा मृत्तिकेचा नसतो. त्यामुळ मृत्तिका ही या दोन गोष्टींत कमी आहे व घट जास्त आह

७ भागवत लोक ' पचरात्र ' नामक ग्रथाला प्रमाण मानतात म्हणून त्या भागवत लोकाना ' पाचरात्रिक ' असें येथें म्हटलें आहे

८ तेव्हां भागवतानी जीं ईश्वराचीं चारच रूपें मानिलीं आहेत तीं बरोबर नाहींत असें यावरून सिद्ध होतें

१ ज्ञान वगैरे धर्म गुण आहेत व तेच धर्म आत्मे म्हणजे गुणी (गुणाचे आश्रय) आहेत अशी कल्पना.

२ ' वासुदेवरूपी परमात्म्याचे ज्ञान वगैरे गुण आहेत ' असें ज पूर्वी त्यानीं सागितलें आहे त्याच्याशीं ' हे गुण वासुदेवरूपीच आहेत ' असें सागणें विरुद्ध होतें.

अध्याय २ पाद ३

[आता येथून दुसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्यें एकंदर अधिकरणें सतरा आहेत, आणि सूत्रें त्रेपन्न आहेत. त्यांपैकीं या पहिल्या अधिकरणामध्ये पहिल्या सूत्रापासून सातव्या सूत्रापर्यंत सात सूत्रें आहेत या अधिकरणामध्य आकाशाच्या उत्पत्ती-विषयीं विचार केला आहे. साराश — (सू० १) पूर्वपक्ष्याचे म्हणणें असें आहे कीं, आकाश उत्पन्न होत नाहीं. कारण, श्रुतीमध्यें आकाशाची उत्पत्ति सांगितली नाहीं. छांदोग्य उपनिषदामध्यें जें जगाच्या उत्पत्तीचें वर्णन केलें आहे, तेथं आकाश व वायु या दोघांची उत्पत्ति न सांगता तेजापासून पुढील पदार्थांचीच उत्पत्ति सांगितली आहे (सू० २) शकाः— तैत्तिरीय उपनिषदा-मध्ये आकाशाची उत्पत्ति सांगितली आहे आता या दोन श्रुतींची एकवाक्यता करावी तर होत नाहीं कारण, एकाच आत्म्यापासून दोन वस्तूंची उत्पत्ति संभवत नाहीं. जरी एकामागून दुसऱ्याची अशा रीतीनें दोन वस्तूंची उत्पत्ति एकापासून संभवते, तरी श्रुतीमध्ये तशी सांगितली नाहीं. तर दोन्ही ठिकाणीं दोन्ही वस्तूंची प्रथमच उत्पत्ति वर्णिली आहे शिवाय, तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें तेजाची उत्पत्ति आत्म्यापासून न सांगता वायूपासूनच सांगितली आहे. (सू० ३) पूर्वपक्ष्याचे उत्तरः— आकाशाची उत्पत्ति सांगणारी तैत्तिरीय श्रुति गौण आहे कारण, आकाशाच्या उत्पत्तीचीं कारणन संभवत नाहींत. समवायिकारण पहावें तर कोणत्याही द्रव्याला एकजातीचीं अनेक द्रव्यच समवायिकारण होत असतात. आणि येथे तर आकाशाला अवयव नसल्यामुळें एकजातीचीं अनेक द्रव्य संभवत नाहींत असमवायिकारणही संभवत नाहीं कारण, समवायिकारणाचा जो संयोग तोच द्रव्याचें असमवायिकारण होत असतो निमित्तकारण हें समवायिकारणालाच साहाय्य करणारें असल्यामुळे तेंही येथें संभवत नाहीं. शिवाय, जर आकाशाची उत्पत्ति मानली तर त्याच्या पूर्वी आकाशरहित म्हणजे ज्यामध्य बिलकूल छिद्र नाहीं असें काय होतें तें सांगता येत नाहीं शिवाय, आकाश हें विभु असल्यामुळें त्याची उत्पत्ति संभवत नाहीं. कारण, ' जे विभु तें नित्य ' असा नियम आहे (सू० ४) शिवाय श्रुतीमध्यें आकाशाला ' अमृत ' असं म्हटलें आहे. तसेच ' ब्रह्म नित्य आहे ' या गोष्टीविषयीं त्याला आकाशाची उपमा दिली आहे तसेंच ब्रह्माला आकाश हें विशेषण दिलें आहे आणि विशेषण व विशेष्य यांचें तर ऐक्य असलेंच पाहिजे या कारणावरूनही ' आकाशाची उत्पत्ति होत नाहीं ' ही गोष्ट सिद्ध होते (सू० ५) आता जरी आकाशाची उत्पत्ति सांगून त्याच प्रकरणामध्ये तेज वगैरेंची उत्पत्ति सांगितली आहे तरी ती गौण आहे असें मात्र समजू नये कारण, तिचा तेज वगैरे विषय भिन्न आहे. तसेंच, ' ब्रह्म एकच आहे ' ह्या श्रुतीमधील प्रतिज्ञवरून जो ब्रह्माशिवाय अन्य वस्तूचा अभाव सूचित होतो तो ब्रह्माच्या कार्यांचा समजावा. आकाशाचा समजू नये किंवा, ' जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी जरी आकाश होतें तरी ब्रह्म आणि आकाश यामध्य भेद समजत नसल्यामुळें ब्रह्म एकच असल्यासारखें होतें ' असें त्या प्रतिज्ञेचें तात्पर्य समजावें तसेंच, ' ब्रह्माच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' ही प्रतिज्ञाही जुळते. कारण, जरी आकाश हें ब्रह्माचें कार्य नाहीं, तरी आकाश हें ब्रह्मापेक्षा निराळें भासत नसल्यामुळें ब्रह्माच्या ज्ञानाने त्याचें ज्ञान झाल्यासारखेंच होतें. कारण क्षीराच्या ज्ञानानें त्यामध्यें मिसळलेल्या उदकाचें ज्ञान झाल्यासारखें होतें (सू० ६) आतां सिद्धान्त्याचे म्हणणं असें आहे कीं अशा रीतीनें प्रतिज्ञा जुळविणें बरोबर नाहीं कारण श्रुतीमध्येंच मृत्तिका वगैरेंचे दृष्टांत देऊन ' कार्याचा कारणाशीं अभेद असतो ' या न्यायानें ती प्रतिज्ञा सिद्ध केली आहे. म्हणजे ' ज्याप्रमाणें मृत्तिकारूप कारणाचें ज्ञान झालें असता घट, शराव वगैरे त्या मृत्तिकेच्या सर्व कार्यांचें ज्ञान होतें, त्याप्रमाणें ब्रह्माचें ज्ञान

झालें असता सर्व जग ब्रह्माचें कार्य असल्यामुळें त्याचें ज्ञान होतें ' असा त्या दृष्टांत देणाऱ्या श्रुतीचा अभिप्राय होय. एकंदरींत आकाश देखील, ब्रह्माचें कार्यच असल्यामुळे ' त्याची उत्पत्ति होते ' असें सिद्ध झालें. आता पूर्वपक्ष्यानें दिलेल्या दोन श्रुतींची एकवाक्यताही करता येते ती अशीः--तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें आत्म्यापासून आरंभीं आकाश उत्पन्न झालें, नंतर वायु व त्याच्यानंतर अग्नि उत्पन्न झाला असा स्पष्टच क्रम सांगितला आहे. त्याला अनुसरून ' त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' या छांदोग्य श्रुतीचा असा अर्थ समजावा कीं ' आत्म्यानें आकाश व वायु उत्पन्न करून नंतर त्या आत्म्यानेंच वायूच्या रूपानें तेज उत्पन्न केलें ' तेव्हा ' आत्म्यानें आरंभींच तेज उत्पन्न केलें ' असा या छांदोग्य श्रुतीचा अर्थ करता येत नाहीं हें सिद्ध झाले. शिवाय, छांदोग्य श्रुतीमध्ये तशा अर्थाचा स्पष्ट शब्दही नाहीं. आता ' कदाचित् आकाश प्रथम उत्पन्न होतें, आणि कदाचित् तेज उत्पन्न होतें ' असा विकल्प मानावा, तर तो संभवत नाहीं; व ' दोन्ही प्रथम उत्पन्न झाले ' असा समुच्चय स्वीकारता येत नाही. शिवाय, पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याप्रमाणें प्रतिज्ञा जुळविली असता आकाश वगैरे वस्तूचें खरें ज्ञान होणार नाहीं. कारण, ' क्षीर या रूपानें जाणलेलें जें उदक तें खऱ्या रीतीने जाणलें ' असें होत नाहीं. तसेंच ' ब्रह्म हें एकच आहे ' ही श्रुतीमध्यें केलेली प्रतिज्ञाही चांगली जुळत नाहीं आता, पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याप्रमाणें ही प्रतिज्ञा फक्त ब्रह्माच्या कार्याच्या मानानेंच जुळवावी, तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण अशा रीतीने ती प्रतिज्ञा मृत्तिका वगैरे हव्या त्या पदार्थाविषयीं संभवत असल्यामुळे ब्रह्मासंबंधानें जी ही एक अद्भुत गोष्ट सांगितली आहे ती जुळत नाहीं. (सू० ७) जेवढा विकाराचा समुदाय आहे तेवढाच विभाग आहे, म्हणजे ' विकार नाहीं असा एकही पदार्थ दुसऱ्या कशापासून तरी विभक्त आहे ' असें लोकामध्यें उपलब्ध होत नाहीं. तेव्हां आकाश हें ज्याअर्थीं पृथ्वी वगैरेंपेक्षा विभक्त आहे त्याअर्थीं तें देखील कोणाचा तरी विकारच असलें पाहिजे. आता आत्मा हा जरी आकाश वगैरे वस्तूपेक्षा विभक्त आहे, तरी तो मात्र विकार नव्हे. कारण तसे मानलें असता शून्यवाद प्राप्त होईल. शिवाय, ' आत्मा नाहीं ' असा निषेध केव्हाही कोणालाही करता येत नाहीं. कारण, जो निषेध करतो तो आत्माच असतो. आता ' आकाशाचीं समवायिकारण अशीं एकजातीचीं अनेक द्रव्यें संभवत नसल्यामुळें आकाश उत्पन्न होत नाही ' हें म्हणणही बरोबर नाहीं. कारण, सूत, गाईचे केंस वगैरे अनेक जातीचीं द्रव्यें हीं एका दोरीचीं समवायिकारण होतात, तसेंच ' एकएकट्या परमाणूपासून त्याची क्रिया उत्पन्न होते ' असें दृष्टीस पडत असल्यामुळें ' कोणतेंही कार्य अनेक वस्तूंपासूनच उत्पन्न होतें ' असा नियम मानता येत नाहीं तेव्हा श्रुतीमध्यें सांगितल्याप्रमाणें ' ब्रह्मापासून आकाश उत्पन्न होतें ' असें मानण्यास काहीं हरकत नाहीं. तसेंच ' आकाशाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी काय होतें तें सांगता येत नाहीं ' असें समजूं नये. कारण, ' हल्लीं जें आकाशाचें स्वरूप उपलब्ध होतें त्या स्वरूपानें रहित असें ब्रह्म होतें ' असें म्हणता येतें. तसेंच आकाश जरी विभु आहे तरी त्याची उत्पत्ति श्रुतीवरून सिद्ध होत असल्यामुळें 'जें विभु तें नित्य' हा नियम बरोबर नाहीं. शिवाय श्रुतीवरून आकाशाचें विभुत्वच सिद्ध होत नाहीं. आता श्रुतीमध्यें जें आकाशाला 'अमृत' असें म्हटलें आहे, तें देवाना अमृत म्हणण्याप्रमाणेंच समजावें. म्हणजे केवल तें प्रशंसेकरतां होय. तसेंच, आकाशाचा मोठेपणा लोकामध्यें प्रसिद्ध असल्यामुळें त्याची उपमा ब्रह्माला दिली आहे. त्यावरून ' ब्रह्म आणि आकाश हे अगदीं सारखे आहेत ' असें समजूं नये. शिवाय, श्रुतीमध्येंच ' आकाशापेक्षां ब्रह्म मोठें आहे ' असें स्पष्टच म्हटलें आहे. एकंदरींत ' आकाश हें ब्रह्माचें कार्य आहे ' असें सिद्ध झालें.]

न वियदश्रुतेः ॥ १ ॥

१ आकाश (उत्पन्न होत) नाहीं. कारण श्रुतींत (तसें) सांगितलें नाहीं. (१)

वेदान्त-ग्रंथांमध्यें (जगाच्या) उत्पत्तीचें वर्णन करणाऱ्या श्रुती भिन्न भिन्न ठिकाणीं भिन्न भिन्न प्रकारच्या उपलब्ध होतात: कांहीं श्रुतीं 'आकाश उत्पन्न होतें' असें सांगतात, कांहीं सांगत नाहींत. तसेंच, कांहीं श्रुती 'वायु उत्पन्न होतो' असें सांगतात; कांहीं सांगत नाहींत. त्याप्रमाणेंच जीव आणि प्राण यांचीही उत्पत्ति कांहीं श्रुतींमध्यें सांगितली आहे; कांहीं श्रुतींमध्यें नाहीं. (ह्यामुळें श्रुतींमध्यें परस्पर-विरोध उत्पन्न होतो). ह्याप्रमाणेंच इतर श्रुतींमध्यें क्रमें वगैरेंच्या संबंधानें देखील विरोध असलेला नजरेस येतो. तेव्हां जसें इतर लोकांच्या मतामध्यें विरोध येत असल्यामुळें तीं मतें ग्राह्य नाहींत असें पूर्वीं सिद्ध केलें, तसें (वेदान्त्यांच्या) स्वतःच्या मतामध्यें सुद्धा विरोध येत असल्यामुळें तें मत ग्राह्य नाहीं अशी शंका येते. ती शंका दूर व्हावी या हेतूनें सर्व वेदान्तग्रंथामधील (जगाच्या) उत्पत्तीचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतींच्या अर्थासंबंधानें येत असणारा संशय घालविण्याकरितां येथून पुढील ग्रंथाला आरंभ केला आहे. '*पूर्वींची शंका दूर करणें*' हेंच *त्या श्रुतींच्या अर्थासंबंधानें येत असणारा संशय घालविण्याचें* फल होय. आतां त्यापैकीं आरंभीं 'आकाश उत्पन्न होतें किंवा नाहीं' या *प्रश्नाचा* विचार करूं.

येथें पूर्वपक्षी म्हणतो:— मी असें प्रतिपादन करतों कीं आकाश उत्पन्न होत नाहीं. कारण, श्रुतींमध्यें तसें सांगितलें नाहीं. (याचा अर्थः—) आकाश हें खरोखरच *उत्पन्न होत नाहीं. कशावरून ? तसें श्रुतीमध्यें सांगितलें नाहीं यावरून. श्रुतींमध्यें* उत्पत्तीच्या प्रकरणांत आकाशाचा निर्देश केलेला आढळून येत नाहीं. कारण, छांदोग्य उपनिषदामध्यें 'हे सोम्य ! हें पूर्वीं एक आणि अद्वितीय असें सत्च होतें' (छा. ६।२।१) या वाक्यांत 'सत्' शब्दानें निर्दिष्ट केलेलें जें ब्रह्म त्याचा उपक्रम करून पुढें 'त्यानें ईक्षण केलें, त्यानें तेज उत्पन्न केलें' (छा. ६।२।३) ह्या वाक्यामध्ये

---

१ अमुक वस्तूची उत्पत्ति अगोदर होते आणि अमुक वस्तूची उत्पत्ति मागून होते हा 'क्रम' होय. श्रुतीमध्यें कांहीं ठिकाणीं आरंभीं आकाशाची उत्पत्ति सांगितली आहे, आणि कांहीं ठिकाणीं आरंभीं तेजाची उत्पत्ति सांगितली आहे. असा क्रमासंबंधानें विरोध येतो. 'वगैरे' शब्दानें संख्या घ्यावी. श्रुतीमध्यें कांहीं ठिकाणीं सात प्राण आहेत असें सांगितलें आहे, आणि कांहीं ठिकाणीं आठ प्राण आहेत असें सांगितलें आहे असा संख्येसंबंधानें विरोध येतो, हे विरोध पुढें स्पष्ट होतील.

२ 'श्रुतींमध्ये परस्पर-विरोध येतो' ही शंका.

पचमहाभूतापैकीं मधलें जें तेज त्याला आरंभ करून तेज, जल, आणि पृथिवी ह्या तिघांची उत्पत्ति सांगितली आहे. आतां आम्हांला अतींद्रिय वस्तूंचें ज्ञान[१] उत्पन्न होण्याला श्रुतीच काय तें प्रमाण आहे; आणि येथें तर आकाशाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति नाहीं. तेव्हां आकाशाची उत्पत्ति होत नाहीं असें सिद्ध झालें. (१)

अस्ति तु ॥ २ ॥

२ परंतु (इतर श्रुतींमध्यें आकाशाची उत्पत्ति सांगितली) आहे. (१)

' परंतु ' ह्या शब्द येथें (सूत्रकाराला) दुसरा पक्ष ग्राह्य आहे असें सुचवितो. छांदोग्य उपनिषदामध्यें आकाशाची उत्पत्ति सांगितली नसेल तर नसूं दे; पण ती दुसऱ्या श्रुतींमध्यें सांगितली आहे. कारण, तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें ' ब्रह्म हें सत्य, ज्ञान आणि अनंत असें आहे ' असा उपक्रम करून पुढें ' त्या ह्या आत्म्यापासून खरोखर आकाश उत्पन्न झालें ' (तै. २।१।१) असें सांगितलें आहे. तेव्हां कांहीं ठिकाणीं तेजाला आरंभ करून (जगाची) उत्पत्ति सांगितली आहे, आणि कांहीं ठिकाणीं आकाशाला आरंभ करून (जगाची) उत्पत्ति सांगितली आहे, म्हणून श्रुतींमध्यें परस्पर विरोध येतो. शंकाः— ह्या दोन श्रुतींची एकवाक्यता करावी हें योग्य आहे. (उत्तरः—) योग्य आहे खरें. पण ती एकवाक्यता कशी करावी हें समजत नाहीं. कशावरून ? अशावरून कीं ' त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' (छा. ६।२।३) ह्या श्रुतींमध्यें एकदाच सांगितलेला जो उत्पन्न करणारा (आत्मा) त्याचा ' त्यानें तेज उत्पन्न केलें, त्यानें आकाश उत्पन्न केलें ' अशा रीतीनें उत्पन्न होणाऱ्या दोन वस्तूंशीं संबंध करतां येत नाहीं. शंकाः— एकदाच सांगितलेल्या कर्त्याचा देखील कर्तव्य गोष्टींशीं संबंध झालेला दृष्टीस पडतो. उदा०ः—' (एक मनुष्य) वरण शिजवून नंतर भात शिजवितो '. त्याप्रमाणेंच त्या (आत्म्या-) नें आकाश उत्पन्न करून नंतर त्यानें तेज उत्पन्न केलें असें मला म्हणतां येईल. (उत्तरः—) असें म्हणतां येत नाहीं. कारण छांदोग्य उपनिषदामध्यें ' तेज प्रथम उत्पन्न झालें' असें सांगितलें आहे. आणि तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें ' आकाश प्रथम उत्पन्न झालें ' असें सांगितलें आहे. आतां (एकाच पदार्थापासून) दोघेही प्रथम उत्पन्न झाले हें संभवत नाहीं. ह्यावरून श्रुतींतील शब्दामध्यें येणारा विरोध देखील आम्हीं दाखविल्यासारखाच होत आहे. कारण, ' त्या ह्या आत्म्यापासून खरोखर आकाश

[१] ज्या वस्तू इंद्रियांच्या साहाय्यानें कळत नाहींत त्यांची उत्पत्ति होते किंवा नाहीं हें ज्ञान.

उत्पन्न झालें ' (तै. २।१।१) ह्या श्रुतीमध्यें देखील एकदांच सांगितलेल्या अपादानाचा आणि उत्पन्न होण्याच्या क्रियेचा 'त्यापासून आकाश उत्पन्न झालें, त्यापासून तेज उत्पन्न झालें ' अशा रीतीनें आकाश आणि तेज ह्या दोन वस्तूंशीं एकदम संबंध करतां येत नाहीं. शिवाय, ' वायूपासून अग्नि (उत्पन्न झाला) ' ह्या श्रुतीमध्यें (तेजाची उत्पत्ति) निराळ्या तऱ्हेनें सांगितली आहे. (२)

ह्याप्रमाणें विरोध आला असतां येथें कोणी असें म्हणतो:—

गौण्यसंभवात् ॥ ३ ॥

३ (आकाशाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति) गौण होय. कारण, (आकाशाची उत्पत्ति) संभवत नाहीं. (१)

'श्रुतीमध्यें आकाशाची उत्पत्ति सांगितली नाही' ह्यावरूनच 'आकाशाची उत्पत्ति होत नाहीं ' (असें सिद्ध होतें). आता जी आकाशाची उत्पत्ति सांगणारी इतर श्रुति दाखल केली आहे ती गौण आहे असें मानणें रास्त आहे. कशावरून ? (आकाशाची उत्पत्ति) संभवत नाहीं यावरून. कणाद ऋषींच्या मताला अनुसरणारे लोक जिवंत असतां ' आकाशाची उत्पत्ति होते ' असें मानणे (बिलकूल) शक्य नाहीं. ' अवश्य जी कारण-सामग्री ती संभवत नाहीं ' या मुद्यावर ते लोक आकाशाच्या उत्पत्तीचा निषेध करतात. कारण ' उत्पन्न होणाऱ्या सर्व वस्तू समवायिकारण, असमवायिकारण, आणि निमित्तकारण ह्या तीन प्रकारच्या कारणापासून खरोखर उत्पन्न होतात ' (असें ते मानतात). आतां त्यापैकीं एक जातीचीं अनेक द्रव्येंच एखाद्या द्रव्याचें समवायि-कारण होतात. पण आकाशाला तर उत्पन्न करणारीं एक जातीचीं अनेक द्रव्यें (मुळींच) नाहींत, कीं ' जीं समवायि-कारण आहेत ' असे समजून आणि ' त्यांचा परस्पर-संयोग

१ (सू. २) 'आत्म्यापासून ' ह्या अपादानाचा.

२ ' उत्पन्न झालें ' या क्रियेचा.

३ ' तेजाची उत्पत्ति आत्म्यापासून होते ' असें न सांगता ती निराळ्या तऱ्हेनें सांगितली आहे म्हणजे ' ती वायूपासून होते ' असें सांगितलें आहे.

१ (सू. ३) वैशेषिक लोक.

२ उदा०:— एक जातीचे अनेक तंतू पट या द्रव्याचे समवायिकारण होतात.

३ ज्याप्रमाणें पटाच्या स्वरूपामध्यें तंतुरूप सूक्ष्म अवयव दृष्टीस पडतात व तेच त्या पटाचे समवायिकारण असतात, त्याप्रमाणें आकाशाच्या स्वरूपामध्यें अमुक एक प्रकारचे सूक्ष्म अवयव आहेत असें दृष्टीस पडत नाहीं, त्यामुळें आकाशाला अमुक समवायिकारण आहे असें सांगता येत नाहीं.

असमवायिकारण आहे' असें समजून 'आकाश उत्पन्न होतें' असें मानतां आलें असतें. तेव्हां समवायिकारण आणि असमवायिकारण यांचाच अभाव असल्यामुळें त्यांच्यावर अनुग्रह करण्याकरितां प्रवृत्त होणारें जें निमित्त-कारण तें आकाशाला असणें तर लांबच राहिलें[4].

शिवाय, उत्पन्न होणाऱ्या तेज वगैरे वस्तूंच्या पूर्व आणि उत्तर अवस्थांमध्यें 'उत्पत्तीच्या पूर्वी प्रकाश वगैरे कार्यें नसतात, पण उत्पत्ति झाल्यानंतर प्रकाश वगैरे कार्यें असतात' असा विशेष संभवतो. परंतु, 'आकाशाच्या पूर्व आणि उत्तर अवस्थांमध्यें तसा विशेष संभवतो' असें मानणें शक्य नाहीं. कारण, आकाशाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी 'ज्यामध्यें अवकाश[5] नाहीं, बिळ[6] नाहीं, आणि छिद्र[7] नाहीं' असें काय होतें तें निश्चयानें सांगतां येत नाहीं[8]. शिवाय, पृथिवी वगैरे (उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूं-) पासून आकाशाचें जें विभुत्व वगैरे-प्रकारचें वैधर्म्य[9] त्यावरूनही 'आकाश उत्पन्न होत नाहीं' असें सिद्ध होतें[10]. तेव्हां, ज्याप्रमाणें लोकांमध्यें 'आकाश कर[11]', 'आकाश झालें[12]' अशा प्रकारचे गौण

४ आकाशाचें निमित्तकारण ईश्वर आहे असें जरी वेदान्ती लोक मानतात तरी त्या आकाशाला समवायिकारण नसल्यामुळें नुसत्या निमित्तकारणाच्या हातून आकाश उत्पन्न होणार नाहीं. तेव्हां, वेदान्त्यांचें मत बरोबर नाहीं. कारण, तंतूच जर नसतील तर कोष्ट्याला पट विणतां येणार नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

५ ज्या मोकळ्या भागामध्यें घट, पट वगैरे स्थूल वस्तू राहण्याचा संभव असतो त्या मोकळ्या भागाला 'अवकाश' म्हणतात.

६ ज्या मोकळ्या भागामध्यें किडा, मुंगी वगैरे सूक्ष्मच पदार्थ असूं शकतात त्या मोकळ्या भागाला 'बिळ' म्हणतात.

७ ज्या मोकळ्या भागामध्यें अत्यंत सूक्ष्म असेच पदार्थ म्हणजे परमाणू असूं शकतात त्या भागाला 'छिद्र' म्हणतात.

८ तात्पर्य— आकाश उत्पन्न होण्यापूर्वी काय स्थिति होती ती सांगता येत नसल्यामुळें 'आकाश उत्पन्न होत नाहीं' असेंच सिद्ध होतें.

९ पृथिवी ही व्यापक नाहीं, पण आकाश हें व्यापक आहे. तसेंच, पृथिवीचा स्पर्श होतो पण आकाशाचा स्पर्श होत नाहीं असें आकाशामध्यें पृथिवीपासून वैधर्म्य (म्हणजे विजातीयपणा) आहे.

१० ज्याअर्थी आकाश हें पृथिवीहून विजातीय आहे, त्याअर्थी त्याची पृथिवीप्रमाणें उत्पत्ति होत नाहीं असें अनुमानावरून सिद्ध होतें. शिवाय, ज्याअर्थी आकाशाचा आत्म्याप्रमाणें स्पर्श होत नाहीं त्याअर्थी आकाश हें आत्म्याप्रमाणें नित्य आहे असेंही अनुमान येथें जाणावें. (भा.)

११ 'ही जागा मोकळी कर' म्हणजे 'येथें असलेले पदार्थ दूर कर' या अभिप्रायानें 'आकाश (जागा) कर' असें लोक म्हणतात. आतां आकाश हें रान्या रीतीनें उत्पन्न करतां येत नाहीं, म्हणून 'आकाश कर' हा प्रयोग गौण आहे असें मानावें लागतें.

१२ या प्रयोगाचें 'जागा मोकळी झाली' असें तात्पर्य आहे.

प्रयोग होतात, किंवा ज्याप्रमाणें आकाश हें एक असूनही त्याच्या संबंधानें ' हें घटाकाश आहे, हें करकाकाश[13] आहे, हें गृहाकाश आहे ' अशा प्रकारचा भेद-व्यवहार गौण रीतीनें होतो. अथवा ज्याप्रमाणें वेदामध्यें सुद्धां ' वन्य पशू आकाशांमध्यें[14] बांधावे ' (अशा प्रकारचा भेद-व्यवहार गौण रीतीनें केलेला आहे) त्याप्रमाणें ' (आकाश) उत्पन्न होलें ' असें सांगणारी श्रुति देखील गौणच आहे असें जाणावें. (३)

शब्दाच्च ॥ ४ ॥

४ शब्दावरूनही (आकाश उत्पन्न होत नाहीं असें सिद्ध होतें). (१)

शब्द देखील ' आकाशाला उत्पत्ति नाहीं ' असें दाखवितो. कारण, ' वायु आणि आकाश हे अमृत[2] आहेत ' (बृ. २।३।३) असें श्रुति सांगते. आणि जी वस्तु अमृत आहे तिची उत्पत्ति संभवत नाहीं. शिवाय, सर्वव्यापित्व आणि नित्यत्व या दोन धर्मांनीं ब्रह्माला आकाशाची उपमा देणारी ' (ब्रह्म हें) आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी आणि नित्य आहे ' ही श्रुति आकाशाला देखील ते दोन धर्म आहेत असें सुचविते. आणि तशा (सर्वव्यापी आणि नित्य अशा) प्रकारच्या वस्तूची उत्पत्ति संभवत नाहीं. ' जसा त्या ह्या आकाशाला अंत नाहीं, तसा आत्म्याला अंत नाहीं असें जाणावे '; ' ब्रह्माचें आकाश हें शरीर[3] आहे[4] ' (तै. १।६।२); ' आत्मा हा आकाश आहे[5] ' (तै. १।७।१) ह्या श्रुती देखील येथें उदाहरणार्थ दाखल कराव्या. कारण, जर आकाश हें उत्पन्न होत असेल तर जसें कमळाला ' निळें ' हें विशेषण संभवतें; तसें ब्रह्माला ' आकाश ' हें विशेषण संभवणार नाहीं[6]. तेव्हां ब्रह्म हें आकाशासारखेंच नित्य आहे असें समजतें. (४)

---

१३ कमंडलूमधील आकाशाला ' करकाकाश ' म्हणतात.

१४ आकाशाचे औपाधिक भेद घेऊनच येथें ' आकाशामध्यें ' असें अनेक वचन केलें आहे.

१ श्रुतीवरून.

२ अविनाशी.

३ येथें ' शरीर ' शब्दाचा ' स्वरूप ' असा अर्थ आहे (ब्र)

४ ह्या श्रुतीवरून ब्रह्माचें आणि आकाशाचें अत्यंत सादृश्य आहे असें सिद्ध होतें. जर त्याचें अत्यंत सादृश्य नसेल तर आकाशाला ' ब्रह्माचें स्वरूप ' म्हणतां येणार नाहीं.

५ ह्या श्रुतीमध्यें आत्म्याला ' आकाश ' हें विशेषण दिलें आहे.

६ कारण, विशेषण आणि विशेष्य याचें ऐक्य असतें. ' निळें कमळ ' असें म्हटलें असता जें निळें तेंच कमळ असे जसें ऐक्य भासतें, तसें येथही आत्म्याला ' आकाश ' हें विशेषण दिलें असल्यामुळें आत्मा आणि आकाश याचें ऐक्य सिद्ध होतें. आता, जर आकाश उत्पन्न होत असेल, तर आत्मा व आकाश हे परस्पर विजातीय असल्यामुळें त्याचें ऐक्य संभवणार नाहीं.

स्याच्चैकस्य ब्रह्मशब्दवत् ॥ ५ ॥

५ एका ('उत्पन्न होणें' या शब्दा-)चा ब्रह्मशब्दाप्रमाणें (गौण आणि मुख्य अशा दोन्ही तऱ्हांनीं प्रयोग) होईल. (१)

('उत्पन्न होणें' या) शब्दाविषयीं आलेल्या शंकेच्या उत्तरादाखल हें सूत्र दिलें आहे. शंकाः—' त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें ' (तै. २।१) ह्या प्रकरणामध्यें पुढें तेज वगैरेंच्या संबंधानें ' उत्पन्न होणें ' हा एकच शब्द मुख्य रीतीनें आहे असें कसें मानतां येतें[1] ? ह्यावर आमचें उत्तरः— जरी ' उत्पन्न होणें ' हा शब्द एकच आहे, तरी त्याचा भिन्न भिन्न विषयांच्या संबंधानें 'ब्रह्म' या शब्दाप्रमाणें गौण आणि मुख्य अशा दोन्ही तऱ्हांनीं प्रयोग होईल. ज्याप्रमाणें ' तपाच्या योगानें ब्रह्म जाणण्याची इच्छा कर, तप हेंच ब्रह्म आहे ' (तै. ३।२) ह्या प्रकरणामध्यें एकाच ब्रह्म या शब्दाचा अन्न वगैरेंच्या[2] संबंधानें गौण प्रयोग आहे, परंतु आनंदाच्या संबंधानें मुख्य प्रयोग आहे; किंवा ज्याप्रमाणें ब्रह्मज्ञानाचें साधन जें तप त्या अर्थीं ब्रह्मशब्दाचा लक्षणेनें प्रयोग केला जातो, परंतु ज्ञेय जें ब्रह्म त्या अर्थी मुख्य रीतीनें प्रयोग केला जातो त्याप्रमाणेंच हें समजावें.

(शंकाः—) जर आकाशाला उत्पत्ति नाहीं तर ' ब्रह्म हें एकच होतें, दुसरें कोणी नव्हतें' (छां. ६।२।१) ह्या प्रतिज्ञेचें कसें समर्थन करतोस ? कारण, (तुझ्या मतीं) आकाश ही दुसरी वस्तु असल्यामुळें ' ब्रह्माच्या जोडीला दुसरी वस्तु आहे ' असें म्हणणें भाग पडतें. शिवाय, (तुझ्या मतीं) ब्रह्माचें ज्ञान झाल्यानें सर्व वस्तूंचें ज्ञान कसें होईल[3] ? उत्तरः—' ब्रह्म हें एकच होतें ' हें म्हणणें (ब्रह्माच्या) स्वतःच्या कार्यांच्या (अभावा-) संबंधानें संभवतें. ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्यें कोणी एक मनुष्य आदले दिवशीं कुंभाराच्या घरीं जाऊन तेथें मृत्तिका, दंड, चक्र वगैरे अनेक वस्तू पाहतो, आणि दुसरे दिवशीं

---

१ कारण, एकाच प्रकरणामध्यें एकाच शब्दाचे दोन ठिकाणीं दोन अर्थ मानणें बरोबर नाहीं.

२ वगैरे शब्दानें ' प्राण ' व ' मन ' हे घ्यावेत.

३ कारण, पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याप्रमाणें आकाश हें ब्रह्माचें कार्य नसल्यामुळें ब्रह्माचें ज्ञान झालें तरी आकाशाचें ज्ञान होणार नाहीं.

४ ' ब्रह्म हें एकच होतें ' या वाक्याचा ' ब्रह्माचें कार्य कांहींच नव्हतें ' असा अभिप्राय आहे. ' कोणताही दुसरा पदार्थ नव्हता ' असा त्याचा अभिप्राय नाहीं.

(तो तेथें कुंभारानें केलेलीं) अनेक प्रकारचीं (मृत्तिकेचीं) भांडीं पसरलेलीं पाहतो त्या वेळीं तो असें म्हणतो कीं काल येथें एकटी मृत्तिकाच होती. आतां ह्या (वाक्यांतील 'च' या शब्दानें दाखविलेल्या) अवधारणावरून[५] 'पूर्व दिवशीं फक्त मृत्तिकेचीं सर्व कार्येंच नव्हतीं' असा (त्या मनुष्याचा) अभिप्राय सूचित होतो, 'दंड, चक्र वगैरे (इतर वस्तू देखील) नव्हत्या' असा त्याचा अभिप्राय सूचित होत नाहीं, त्याप्रमाणेंच हें होय. आतां 'दुसरें कोणी नाहीं' ही श्रुति, 'ज्याप्रमाणें भांड्यांचें समवायिकारण जी मृत्तिका तिच्याहून कुंभार हा कर्ता निराळा दृष्टीस पडतो, त्याप्रमाणें जगाचें समवायिकारण जें ब्रह्म त्याहून (जगाचा) निराळा कर्ता नाहीं' अशा रीतीनें (ब्रह्माहून) इतर कर्त्यांचें निवारण करते.[६] शिवाय, आकाश ही जरी दुसरी वस्तु आहे, तरी तिच्यामुळें 'ब्रह्माच्या जोडीला दुसरी वस्तु आहे' असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, (वस्तूंचीं) स्वरूपें निरनिराळीं असलीं तरच त्यामुळें (त्या वस्तूंमध्यें) भेद मानतां येतो. आणि येथें तर (जगाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वीं ब्रह्म आणि आकाश यांचीं मिश्रित केलेल्या क्षीर आणि उदक यांच्या सारखीं निरनिराळीं स्वरूपें (भासत) नाहींत.[७] कारण, 'सर्वव्यापित्व,' अमूर्तत्व[८]' इत्यादि धर्म (ब्रह्म आणि आकाश या दोघांना) सारखेच आहेत. आतां, जगाच्या उत्पत्तीच्या वेळीं मात्र (त्या दोघांपैकीं एक) ब्रह्म हें जग उत्पन्न करण्याविषयीं प्रयत्न करतें, आणि दुसरें (आकाश हें) निश्चल असतें; त्यामुळें (त्या दोघांमध्यें) भेद आहे असें निश्चित होतें; तसेंच 'ब्रह्माचें आकाश हें शरीर आहे' (तै. १।६।२) इत्यादि श्रुतींवरून देखील 'ब्रह्म आणि आकाश या दोघांमध्यें ऐक्य आहे' असें सिद्ध होतें. आणि म्हणूनच 'ब्रह्माचें ज्ञान झाल्यानें सर्व वस्तूंचें ज्ञान होतें' हेंही सिद्ध करतां येतें.

शिवाय, उत्पन्न होणारीं सर्व कार्यें अशा तऱ्हेनेंच उत्पन्न होतात कीं त्यांचे देश आणि काल हे आकाशाच्या देश आणि काल ह्यांहून निराळे नसतात.[९] आणि आकाशाचे

---

५ नियमावरून.

६ 'दुसरें कोणी नाहीं' या श्रुतीचा 'जगाचा कर्ता आत्म्याशिवाय दुसरा कोणी नाहीं' असा अभिप्राय आहे. 'कोणताही दुसरा पदार्थ नाहीं' असा अभिप्राय नाहीं.

७ ज्याप्रमाणें दूध व पाणी मिसळलें असतां त्या दोघांचें एकच स्वरूप भासतें, त्याप्रमाणें जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीं आत्मा आणि आकाश यांचें एकच स्वरूप भासतें. तेव्हा अर्थातच 'दुसरें कोणी नाहीं' ह्या श्रुतीवरून आकाशाची व्यावृत्ति होत नाहीं. कारण, श्रुतीमधील 'दुसरें' या शब्दाचा 'भिन्न स्वरूपाचें' असा अर्थ आहे असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

८ आकार नसणें.

९ म्हणजे कोणतेंही कार्य कोणत्याही ठिकाणीं कोणत्याही वेळीं उत्पन्न झालें तरी तेथें आकाश असतेंच.

देश आणि काल हे ब्रह्माच्या देश आणि काल ह्यांहून निराळे नाहींत.[१०] म्हणून ब्रह्म आणि त्याचीं कार्ये हीं जाणलीं असतां त्यांच्या बरोबर आकाश देखील जाणलें जातेंच.[११] ज्याप्रमाणें दुधाचें ग्रहण केल्यानेंच त्या बिंदूंचें ग्रहण केलें जातें, कारण दुधाचें ग्रहण केलें असतां (त्यांतील) जलाच्या बिंदूंचें ग्रहण करावयाचें शिल्लक राहत नाहीं, त्याप्रमाणें ब्रह्म आणि त्याचीं कार्ये यांचे जे देश आणि काल त्यांहून आकाशाचे देश आणि काल हे निराळे नसल्यामुळें ब्रह्माचें ग्रहण केल्यानें आकाशाचेंही ग्रहण केलें जातेंच. तेव्हां[१२] आकाशाला उत्पत्ति आहे असें सांगणारी श्रुति गौण होय. (५)

याप्रमाणें पूर्वपक्ष प्राप्त झाला असतां त्यावर सूत्रकार असें म्हणतातः—

प्रतिज्ञाहानिरव्यतिरेकाच्छब्देभ्यः ॥ ६ ॥

६ अभेद मानला तर (-च) प्रतिज्ञेची हानि होणार नाहीं. शब्दावरून (-ही असें समजतें) (१)

'जिच्या योगानें श्रवण न केलेल्या (वस्तू-)चें श्रवण होतें, तर्क न केलेल्या (वस्तू-)चा तर्क होतो (आणि) निश्चय न केलेल्या (वस्तू-)चा निश्चय होतो' (छां. ६।१।१); 'अगे! खरोखर हा आत्मा पाहिला असतां, ऐकिला असतां, ह्याचा तर्क केला असतां, ह्याचा निश्चय केला असतां हें सर्व ज्ञात होतें' (बृ. ८।४।६); 'हे भगवन्! कोणता (पदार्थ) जाणला असतां हें सर्व ज्ञात होतें' (मुं. १।१।३); 'कोणतीही विद्या माझ्या (आत्म्याच्या) बाहेरची नाहीं' अशा प्रकारची प्रत्येक वेदान्त-ग्रंथामध्यें प्रतिज्ञा केलेली आढळून येते. त्या प्रतिज्ञेची अशा रीतीनेंच—म्हणजे '(जगांतील) सर्व वस्तूंच्या समुदायाचा ज्ञेय अशा ब्रह्माशीं अभेद आहे' असें मानलें तरच—हानि होणार नाहीं, म्हणजे तिला कांहीं विरोध येणार नाहीं. कारण, जर भेद मानला तर 'एकाच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें' ह्या प्रतिज्ञेची हानि होईल. आतां तो अभेद अशा रीतीनेंच म्हणजे 'सर्व वस्तूंचा समुदाय ह्या एका ब्रह्मापासून उत्पन्न होतो' असें मानलें तरच संभवतो.

---

१० म्हणजे जेथें जेथें आकाश आहे तेथें तेथें सदोदित ब्रह्म आहेच.

११ कारण, आकाश हें नेहमीं ब्रह्म आणि त्याचीं कार्यें याच्या बरोबरच असतें.

१२ 'ब्रह्म हें एकच आहे', दुसरें कोणी नाहीं; 'ब्रह्माचें ज्ञान झालें असतां सर्वांचें ज्ञान होतें' ह्या श्रुती आकाश नित्य मानून देखील लावतां येतात म्हणून.

शिवाय, 'कार्याचा उपादान-कारणाशीं अभेद असतो' ह्या न्यायानेंच (वरील) प्रतिज्ञा सिद्ध होते असें शब्दांवरून समजतें. उदा०—'जिच्या योगानें श्रवण न केलेल्या (वस्तु-) चें श्रवण होतें' (छां. ६।१।१) अशी प्रतिज्ञा करून पुढें 'कार्याचा उपादानकारणाशीं अभेद असतो' असें प्रतिपादन करणाऱ्या मृत्तिका वगैरे *दृष्टांतांच्या साहाय्यानें सदरहू प्रतिज्ञेचें समर्थन केलें आहे; आणि ही (प्रतिज्ञा)* सिद्ध करण्याकरितांच 'हे सोम्य! हें पूर्वी एक आणि अद्वितीय असें सत्च होतें' (छां. ६।२।१); 'त्यानें ईक्षण केलें; त्यानें तेज उत्पन्न केलें' (छां. ६।२।३) ह्या वाक्यांत 'ब्रह्मापासूनच सर्व कार्यें उत्पन्न होतात' असें सांगून, नंतर 'हें सर्व हा आत्माच आहे' (छां. ६।८।७) ह्या वाक्याला आरंभ करून, हा प्रपाठक संपेपर्यंत '(कार्यांचा ब्रह्माशीं) अभेद आहे' असें श्रुति दाखविते. तेव्हां जर आकाश हें ब्रह्माचें कार्य नसेल, तर ब्रह्माचें ज्ञान झालें असतां आकाशाचें ज्ञान होणार नाहीं. आणि तसें झालें तर प्रतिज्ञेची हानि होईल. आणि (अशा रीतीनें) प्रतिज्ञेची हानि करून श्रुति अप्रमाण ठरविणें योग्य नाहीं. यांप्रमाणेंच प्रत्येक वेदान्त-ग्रंथामध्यें 'हें जें सर्व आहे हा आत्माच आहे' (बृ. २।४।६); 'जें हें पुढें (दिसत) आहे तें अमृत ब्रह्मच होय' (मुं. २।२।११) इत्यादि भिन्न भिन्न श्रुती भिन्न भिन्न दृष्टांतांच्या साहाय्यानें वरील *प्रतिज्ञेचेंच स्थापन करतात. तेव्हां अग्नि वगैरेंप्रमाणेंच आकाश देखील उत्पन्न होतें.*

आतां 'आकाशाला उत्पत्ति नाहीं, कारण, श्रुतीमध्यें ती सांगितली नाहीं' *असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण, 'त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश*

---

१ 'ज्याप्रमाणें दुधात पाणी मिसळलें असतां ते दोन पदार्थ निरनिराळे असूनही निरनिराळे *भासत नाहींत, त्याप्रमाणें जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी आत्मा आणि आकाश हे निरनिराळे असूनही* निरनिराळे भासत नाहींत; यामुळेच आत्म्याचें ज्ञान झाल्यानें आकाशाचें ज्ञान झाल्यासारखेंच होत असल्यामुळें वरील प्रतिज्ञा सिद्ध होते' अशी जी शंका येते तिचे हें उत्तर दिलें आहे.

२ 'हें सर्व जग ब्रह्मापासूनच उत्पन्न होतें, हें सर्व जग आत्मरूपच आहे' असें जें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे तें प्रतिज्ञा सिद्ध करून दाखविण्याकरता सांगितलें आहे. तेव्हा 'कार्य हें कारणाहून भिन्न नसल्यामुळें कारणाचें ज्ञान झालें असता कार्याचें ज्ञान अवश्य होणारच' अशा रीतीनेंच पूर्वीची प्रतिज्ञा सिद्ध करण्याचा पुढील श्रुतीचा अभिप्राय आहे असें समजतें. तात्पर्य— आकाश हें नित्य आहे असें मानून जरी क्षीरोदकन्यायानें कशी तरी प्रतिज्ञा सिद्ध करता आली, तरी तशा रीतीनें प्रतिज्ञा सिद्ध करण्याचा पुढील श्रुतीचा अभिप्राय नसल्यामुळें प्रतिज्ञेची हानीच होणार आहे. शिवाय, क्षीरोदकन्यायानेंही ही प्रतिज्ञा सिद्ध होत नाहीं. कारण, उदकानें मिश्रित असें क्षीर हातात घेतलें असता त्याच्या बरोबर उदक देखील घेतलें जातें. पण तें क्षीर पाहिलें असता त्या क्षीराचें जसें ज्ञान होतें, तसें त्यातील उदकाचें ज्ञान होत नाहीं. तसेंच येथेंही ब्रह्माचें ज्ञान झाल्यानें आकाशाचें ज्ञान होणें अशक्यच आहे.

३ प्रतिज्ञा सिद्ध करून दाखविणारी पुढील श्रुति.

उत्पन्न झालें ' (तै. २।१) अशी ' आकाशाला उत्पत्ति आहे ' असें सांगणारी दुसरी श्रुति (पूर्वी) दाखविलीच आहे. (शंकाः—) दाखविली आहे खरी, पण ' त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' (छां. ६।२।३) ह्या अन्य श्रुतीशीं ती विरुद्ध होते. (उत्तरः—) विरुद्ध होत नाहीं. कारण, सर्व श्रुतींची एकवाक्यता आहे. (शंकाः—) ज्या श्रुतीमध्यें विरोध नसेल त्यांची एकवाक्यता होऊं शकेल; पण ह्या ठिकाणीं श्रुतींमध्यें विरोध आहे असें मीं पूर्वी सांगितलेंच आहे. कारण, एकदांच सांगितलेल्या उत्पन्न करणाऱ्याचा उत्पन्न होणाऱ्या अशा दोन वस्तूंशीं संबंध संभवत नाहीं. आणि (एकाच पदार्थापासून) दोघांची प्रथम-उत्पत्ति संभवत नाहीं; आणि विकल्पही संभवत नाहीं. (उत्तरः—) हा दोष आमचेवर येत नाहीं. कारण, तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें ' त्या ह्या आत्म्यापासून खरोखर आकाश उत्पन्न झालें, आकाशापासून वायू उत्पन्न झाला, वायूपासून अग्नि (म्ह. तेज) उत्पन्न झालें ' (तै. २।१) अशा क्रमानें तेजाची उत्पत्ति तिसरी आहे असें (स्पष्टच) सांगितलें आहे. तेव्हां ही श्रुति अन्य रीतीनें लावणें शक्य नाहीं. परंतु ' (आत्म्यानें आरंभीं) आकाश आणि वायु उत्पन्न करून नंतर त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' अशा रीतीनें छांदोग्य श्रुति मात्र अन्य रीतीनें लावतां येते. आतां, ' ही (छांदोग्य) श्रुति तेजाची उत्पत्ति मुख्यत्वानें वर्णून अन्य तैत्तिरीय श्रुतीमध्यें प्रसिद्ध असलेल्या आकाशाच्या उत्पत्तीचा (ही) निषेध करते ' असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, एका वाक्याला दोन व्यापार संभवत नाहींत. आतां, उत्पन्न करणारा जरी एकच आहे तरी तो उत्पन्न होणाऱ्या अनेक वस्तूंना क्रमाक्रमानें उत्पन्न करील. तेव्हां अशा रीतीनें एकवाक्यता संभवत असतां ' श्रुतीचा अर्थ विरुद्ध आहे ' या सबबीवर तिचा त्याग करणें बरोबर नाहीं.

शिवाय, श्रुतीमध्यें एकदांच सांगितलेला जो उत्पन्न करणारा (आत्मा) त्याचा उत्पन्न होणाऱ्या अशा दोन वस्तूंशीं संबंध आम्ही करीत नाहीं; तर उत्पन्न होणाऱ्या अशा अन्य वस्तूंचा फक्त आम्ही इतर (तैत्तिरीय) श्रुतीला अनुसरून समावेश करीत

४ कारण, एखादी कर्तव्य गोष्ट असेल तर ती ' ह्या तऱ्हेनेंही करता येईल किंवा त्या तऱ्हेनेंही करतां येईल ' अशा रीतीनें तिच्याविषयीं विकल्प म्हणजे दोन तऱ्हा संभवतात. परंतु जी गोष्ट होऊन गेलेली असेल तिच्याविषयीं विकल्प संभवत नाहीं; म्हणजे ती ' अशा तऱ्हेनेंही झाली असेल किंवा तशा तऱ्हेनेंही झाली असेल ' अशा तिच्या संबंधानें दोन तऱ्हा संभवत नाहींत; तर ती कोणत्या तरी एकाच तऱ्हेनें झाली असली पाहिजे. यावरून ईश्वरानें आरंभीं आकाश आणि तेज या दोहोंपैकीं कोणतें तरी एकच उत्पन्न केलें आहे असें म्हणावें लागतें.

५ ' आत्म्यानें तेज उत्पन्न केलें ' या एकाच छांदोग्य श्रुतीला ' तेजाची उत्पत्ति होते, ' आणि ' इतरांची म्हणजे आकाशाची उत्पत्ति होत नाहीं ' ह्या दोन्ही गोष्टी दाखविण्याचें सामर्थ्य नाहीं.

आहों. ज्याप्रमाणें ' त्या (ब्रह्मा-) पासून उत्पन्न होणारें, त्यामध्येंच लीन होणारें, आणि त्यामुळेंच हालचाल करणारें असें हें (जग) खरोखर ब्रह्मच आहे ' (छां. ३। १४।१) ह्या श्रुतीमध्यें ' सर्व वस्तूंच्या समुदायांची उत्पत्ति ब्रह्मापासून होते ' असें जरी प्रत्यक्षच सांगितलें आहे, तरी तें (श्रुतीमध्येंच) अन्य ठिकाणीं सांगितलेला जो तेजाला आरंभ करून (जगाच्या) उत्पत्तीचा क्रम त्याचा निषेध करीत नाहीं, त्याप्रमाणेंच जरी ' तेजाची उत्पत्ति ब्रह्मापासून होते ' असें (छांदोग्य) श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे, तरी तें इतर (तैत्तिरीय) श्रुतीमध्यें सांगितलेला जो आकाशाला आरंभ करून (जगाच्या) उत्पत्तीचा क्रम, त्याचा निषेध करण्याला समर्थ होत नाहीं. (शंका:—) ह्या वाक्याचा ' शमाचा विधि सांगणें ' हा उद्देश आहे; ' सृष्टीचें वर्णन करणें ' हा उद्देश नाहीं. कारण, ' त्या-(ब्रह्मा-) पासून उत्पन्न होणारें, त्यामध्येंच लीन होणारें , आणि त्यामुळेंच हालचाल करणारें असें हें जग आहे; म्हणून मनुष्यानें शमयुक्त होऊन उपासना करावी ' (छां. ३।१४।१) अशी श्रुति आहे. म्हणून ह्या वाक्याला (श्रुतीमध्यें) अन्य ठिकाणीं प्रसिद्ध असलेला जो (जगाच्या उत्पत्तीचा) क्रम तो अनुसरण्याची जरूर नाहीं. पण, ' त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' (छां. ६।२।३) या वाक्याचा ' सृष्टीचें वर्णन करणें ' हा उद्देश आहे; म्हणून ह्या ठिकाणीं श्रुतीमध्यें सांगितल्याप्रमाणेंच (उत्पत्तीचा) क्रम घेतला पाहिजे. (उत्तर:—) हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण (उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूंमध्यें) तेज प्रथम आहे या गोष्टीला अनुसरून अन्य श्रुतीमध्यें (उत्पन्न होतो या रूपानें) प्रसिद्ध असलेला जो आकाशरूपी पदार्थ त्याचा त्याग करणें बरोबर नाहीं. कारण, क्रम हा पदार्थांचा धर्म आहे. शिवाय, ' त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' (छां. ६।२।३) ह्या वाक्यामध्यें क्रमाचा वाचक असा एकही शब्द नाहीं. फक्त अर्थावरून तो क्रम सूचित होतो. पण तो क्रम 'वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो' (तै. २।१) ह्या अन्य श्रुतीमध्यें

६ मागच्या वाक्यांत दृष्टांत म्हणून दिलेल्या छांदोग्य उपनिषदांतील श्रुतीचा शमाचा विधि सांगणें हा उद्देश असल्यामुळें ती श्रुति सृष्टीचें वर्णन करणें हा उद्देश असलेल्या इतर श्रुतीमध्यें जो क्रम सांगितला आहे त्याचा बाध करूं शकत नाहीं. त्यामुळें त्या श्रुतीचा दृष्टान्त येथें जुळत नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

७ तेव्हां धर्माच्या जोरावर धर्मीचा म्हणजे पदार्थांचाच निषेध करणें बरोबर नाहीं. कारण, धर्म हा नेहमीं पदार्थांवरच अवलंबून असल्यामुळें तो पदार्थापेक्षां कमी योग्यतेचा आहे.

८ तेजाची उत्पत्ति सांगणाऱ्या श्रुतीमध्यें ' आरंभीं ' असा प्रत्यक्ष शब्द घातलेला नाहीं. फक्त तेथें त्याच्या पूर्वी दुसऱ्या कोणाची उत्पत्ति सांगितली नसल्यामुळें ' तेजाचीच उत्पत्ति आरंभीं झालेली असावी ' असें अनुमान निघतें.

प्रसिद्ध असलेल्या क्रमानें बाधित होतें.[9] आतां, आकाश आणि तेज या दोघांच्या प्राथमिक उत्पत्तीसंबंधानें विकल्प आणि समुच्चय हे जे दोन पक्ष त्याविषयीं म्हणाल तर त्यापैकीं विकल्प संभवत नाहीं, आणि समुच्चय स्वीकारला नाहीं;[10] अशा रीतीनें या दोन्ही पक्षांचें निवारण होतें. तेव्हां (छांदोग्य आणि तैत्तिरीय ह्या) दोन श्रुतींमध्यें विरोध नाहीं. शिवाय, छांदोग्य उपनिषदामध्यें ' जिच्या योगानें न ऐकिलेली वस्तु ऐकिली जाते ' (छां. ६।१।१) ही जी वाक्याच्या आरंभीं केलेली प्रतिज्ञा तिचें समर्थन करण्याकरितां पुढें उत्पत्तीच्या वर्णनामध्यें जरी आकाश प्रत्यक्ष सांगितलें नाहीं, तरी तें तेथें (अध्याहृत) घेतलें पाहिजे. मग तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें (उत्पत्तीच्या वर्णनांत) प्रत्यक्ष सांगितलेल्या आकाशाचा तूं संग्रह करीत नाहींस याला काय म्हणावें !

आतां जें तूं म्हटलें आहेस कीं आकाशाचा जो देशकाल त्यांहून इतर सर्व वस्तूंचे देशकाल हे निराळे नसल्यामुळें ब्रह्म आणि त्याचीं कार्यें जाणलीं असतां त्यांच्या बरोबर तें (आकाश-) ही जाणलें जातेंच; म्हणून प्रतिज्ञेची हानि होत नाहीं; तसेंच, ' ब्रह्म हें एकच आहे दुसरें कोणी नाहीं ' (छां. ६।२।१) ह्या श्रुतीशीं विरोधही येत नाहीं; कारण क्षीर आणि उदक याप्रमाणें ब्रह्म आणि आकाश ह्यांचा अभेद संभवतो; त्यावर आमचें उत्तरः—' एका-(ब्रह्मा-) च्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' ह्या प्रतिज्ञेची क्षीरोदकन्यायानें[11] उपपत्ति करणें बरोबर नाहीं. कारण, पुढें मृत्तिका वगैरेंचे दृष्टांत दिल्या-वरून ' सर्वांचें ज्ञान होतें ' ह्या प्रतिज्ञेची प्रकृतिविकारन्यायानेंच[12] उपपत्ति करावी असें समजतें. शिवाय, हें सर्वांचें ज्ञान क्षीरोदकन्यायानेंच होतें अशी (तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें) कल्पना केली तर तें (सर्वांचें ज्ञान) खरें ज्ञान होणार नाहीं. कारण, क्षीर या रूपानें जाणलेलें जें उदक तें खऱ्या रीतीनें जाणलें जात नाहीं. आतां,[13] श्रुति

---

९ कारण, ' तेजाची उत्पत्ति वायूपासून होते ' असें येथें प्रत्यक्षच सांगितलें आहे. तेव्हां या प्रत्यक्ष श्रुतीशीं पूर्वीचें अनुमान विरुद्ध होत असल्यामुळें तें अनुमान चुकीचें आहे असें समजावें.

१० ' आकाश आणि तेज या दोघांचीही एकदमच आरंभीं उत्पत्ति होते ' असा समुच्चय स्वीकारलेला नाहीं. कारण, श्रुतीमध्यें ' वायूपासून तेज उत्पन्न होतें ' असा क्रम सांगितला आहे.

११ क्षीराचें ज्ञान झालें असतां त्यात मिसळलेल्या उदकाचेंही साहजिकच ज्ञान होतें. याला ' क्षीरोदकन्याय ' म्हणतात.

१२ प्रकृतीच्या (म्ह. उपादानकारणाच्या) स्वरूपाचें ज्ञान झालें असतां तिच्या सर्व विकारांचें स्वरूप समजतें. याला ' प्रकृतिविकारन्याय ' म्हणतात.

१३ क्षीरोदकन्यायानें जें आकाशाचें ज्ञान होतें तें जरी खरें नसलें तरी हरकत नाहीं; कारण, श्रुतीमध्यें फक्त ' आत्म्याचें ज्ञान झाल्यानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' एवढेंच सांगितलें आहे; ' तें ज्ञान खरेंच होतें ' असें सांगितलें नाहीं अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

ही पुरुषाप्रमाणें 'कपटाचें भाषण' किंवा 'खोटें भाषण' इत्यादि प्रकारांनीं एखाद्या पदार्थाचा निश्चय करते असे म्हणणें बरोबर नाहीं[14]. पण 'ब्रह्म हें एकच आहे दुसरें कोणी नाहीं' (छां. ६।२।१) ह्या श्रुतीमध्यें निश्चयच स्पष्ट रीतीनें केला आहे. तेव्हां ह्या श्रुतीची क्षीरोदकन्यायानें उपपत्ति केली असता ती विरुद्ध होईल[15]. आतां, (ब्रह्माच्या ज्ञानानें होणारें) सर्वांचें ज्ञान, आणि ब्रह्म हें एकच आहे दुसरें कोणी नाहीं हा निश्चय, ह्या दोन्ही गोष्टी (जगांतील) कांहीं वस्तूंच्या मानानेंच सांगितल्या आहेत, म्हणजे फक्त (ब्रह्माच्या) स्वतःच्या कार्याच्या मानानेंच सांगितल्या आहेत असें म्हणणेंही बरोबर नाहीं. कारण, तसें मानलें तर ह्या दोन्ही गोष्टी मृत्तिका वगैरे वस्तूंच्या संबंधानेंही संभवतील. मग पुढील श्रुतीमध्ये ब्रह्माच्या संबंधानें त्या दोन गोष्टींचा अद्भुत गोष्टी-प्रमाणें जो उपन्यास केला आहे तो करणें बरोबर होणार नाहीं:—"हे सोम्य श्वेतकेतो! जो तूं आपल्या तोडीचा कोणी नाहीं असें मानणारा, विद्वत्तेची घमेंड बाळगणारा आणि ताठ्यानें भरलेला असा झाला आहेस, त्या तूं 'जिच्या योगानें न ऐकिलेली वस्तु ऐकिली जाते' अशी विद्या (आपल्या गुरूला) विचारली आहेस काय?" (छां. ६।१।१) इत्यादि. तेव्हां हें (ब्रह्माच्या ज्ञानानें होणारें) सर्वांचें ज्ञान 'सर्व वस्तू ब्रह्माचीं कार्येंच आहेत' या गोष्टीला अनुलक्षून सर्व वस्तूंच्या मानानेच (श्रुतीमध्यें) सांगितलें आहे असें समजावें. (६)

आतां 'आकाशाला उत्पत्ति आहे असे सांगणारी श्रुति गौण होय; कारण, (आकाशाला उत्पत्ति) संभवत नाहीं' असे जें तू म्हटलें आहेस त्यावर आमचें उत्तरः—

यावद्विकारं तु विभागो लोकवत् ॥ ७ ॥

७ परंतु व्यवहाराला अनुसरून जेवढा विकार आहे तेवढाच विभाग आहे (असें समजतें). (१)

(ह्या सूत्रामध्यें) 'परतु' हा शब्द 'असंभवाची शंका निवृत्त होते' ह्या अर्थाचा सूचक आहे. (तात्पर्यः—) 'आकाशाची उत्पत्ति संभवत नाहीं' अशी शंका

---

१४ कारण, वेद हे अपौरुषेय असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं कपट वगैरे पुरुषाचे दोष संभवत नाहींत.

१५ जर क्षीरोदकाप्रमाणें आत्मा आणि आकाश हे केवळ संयुक्त असतील तर आत्म्याच्या अस्तित्वाहून आकाशाचें अस्तित्व निराळें आहे असें मानावें लागेल; आणि तसें मानलें तर 'ब्रह्म हें एकच आहे' हा श्रुतीमध्यें केलेला निश्चय जुळणार नाहीं.

खरोखरच करूं नये. कारण, घागर, कळशी, पोहोरा वगैरे; किंवा कडें, पोंहोची, कुंडल वगैरे; किंवा सुई, बाण, तलवार वगैरे जेवढा म्हणून विकारांचा समुदाय दृष्टीस पडतो, तेवढाच फक्त विभाग आहे असें व्यवहारामध्यें आढळतें. पण 'विकार नसून दुसऱ्यापासून विभक्त[1]' असा एकही पदार्थ उपलब्ध होत नाहीं. आतां 'आकाश तर पृथिवी वगैरे पदार्थांपासून विभक्त आहे' असें समजतें. तेव्हां 'तें आकाश देखील (कोणाचा तरी) विकार असावा' असें मानणें रास्त आहे. ह्यावरून 'दिशा, काल, मन आणि परमाणु वगैरे वस्तु देखील विकारच आहेत' असें समजावें.[2]

शंकाः— आत्मा देखील आकाश वगैरे वस्तूंपासून विभक्त आहे. तेव्हां तो (आत्मा) देखील घट वगैरेंप्रमाणें (दुसऱ्या कोणाचा तरी) विकारच असला पाहिजे. (उत्तरः—) असें नाहीं. कारण, 'आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें' (तै. २।१।१) अशी श्रुति आहे. आतां, जर आत्मा देखील विकारच असेल, तर त्या-(आत्म्या-)हून पर असें दुसरें कांहीं श्रुतीमध्यें सांगितलें नसल्यामुळें, व आत्मा हा कार्य असल्यामुळें, आकाश वगैरे सर्व कार्यें निरात्मक होतीलें; आणि असें मानलें म्हणजे शून्यवाद प्राप्त होईल.[3]

शिवाय, आत्मा हा आत्माच असल्यामुळें 'त्याचें निराकरण करता येईल' अशी शंकाही घेतां येत नाहीं. कारण, आत्मा हा स्वतःसिद्ध असल्यामुळें तो कोणालाही परका नोंहीं. आत्म्याला स्वतःच्या सिद्धीकरिता कांहीं (इतर) प्रमाणांची जरूर लागत नाहीं. आतां, आत्मा हा पूर्वी सिद्ध नसलेल्या पदार्थाच्या सिद्धीकरितां प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांचें ग्रहण करतो; कारण, 'आकाश वगैरे पदार्थ स्वतःसिद्धच आहेत, त्यांना प्रमाणांची कांहीं जरूर नाहीं'

---

१ भिन्न.

२ कारण, दिशा वगैरे वस्तु देखील इतर वस्तूंहून विभक्त म्हणजे भिन्न आहेत.

३ कार्याला कारणाचें स्वरूप असतें असा नियम आहे. परंतु आत्मा हा कार्य आहे असें मानलें म्हणजे 'आत्मा मूल—कारण आहे' असें मानतां येत नाहीं; व दुसरें कांहीं मूल-कारण आहे असें श्रुतीवरून सिद्ध होत नाहीं. तेव्हां घट, पट वगैरे सर्व वस्तूंना मूल-कारण नसल्यामुळें त्यांना कांहींच स्वरूप प्राप्त होणार नाहीं.

४ कारण, जो निराकरण करणारा तो आत्माच असल्यामुळें त्याला इतराचें निराकरण करतां येईल. परंतु त्या निराकरण करणाऱ्यानें आत्म्याचें म्हणजे आपल्या स्वतःचच निराकरण करणें असंभवनीय आहे. 'मी आहें, कीं नाहीं' असा आत्म्याविषयीं नुसता संशय देखील कोणाला येत नाहीं. मग 'मी नाहीं' असा आत्म्याचा निषेध करणें तर फारच लांब आहे.

असें कोणीही मानीत नाहीं. परंतु, आत्मा हा प्रमाण वगैरे व्यवहारांचा आश्रय[5] असल्यामुळें तो प्रमाण वगैरे व्यवहारांच्या पूर्वीच सिद्ध आहे. तेव्हां अशा आत्म्याचा निषेध करणें संभवत नाहीं. कारण, परक्या वस्तूचा निषेध करतां येतो, पण (स्वतःच्या) स्वरूपाचा निषेध करतां येत नाहीं. आतां, जो निषेध करणारा तेंच त्याचें स्वरूप होय. उदा०— अग्नीच्या उष्णतेचा अग्नीलाच निषेध करतां येत नाहीं. तसेंच 'मीच हल्लीं वर्तमान वस्तू जाणतों, मींच (पूर्वी) भूत आणि भूततर[7] वस्तू जाणिल्या, मींच (पुढें) भविष्य[8] आणि भविष्यतर[9] वस्तू जाणीन' अशा रीतीनें भूत, भविष्य आणि वर्तमान ह्या तीन रूपांनीं ज्ञेय वस्तू जरी भिन्न भिन्न होतात, तरी ज्ञाता हा केव्हांही भिन्न होत नाहीं; कारण, त्याचें स्वरूप नेहमीं कायमच आहे; त्याप्रमाणेंच देह भस्मरूप झाला तरी देखील आत्म्याचा नाश होत नाहीं; कारण, त्याचें स्वरूप कायमच आहे. तसेंच, आत्मा हा अन्यस्वरूपी आहे अशी कल्पना करणें देखील शक्य नाहीं. याप्रमाणें आत्म्याच्या स्वरूपाचा निषेध करतां येत नसल्यामुळें आत्मा हा कार्य नव्हे; पण आकाश हें कार्य आहे (असें सिद्ध झालें).

आतां 'आकाशाला उत्पन्न करणारीं अशीं एक जातीचीं अनेक कारण-द्रव्यें (सांपडत) नाहींत' असे जें तूं म्हटलें आहेस त्यावर उत्तरः—'एका जातीचींच कारणें कार्य उत्पन्न करतात आणि भिन्न जातीचीं करीत नाहींत' असा कांहीं नियम नाहीं. कारण, तंतू आणि त्यांचे संयोग हे एका जातीचे नाहींत[11]. कारण, 'तंतू हे द्रव्य आहेत आणि त्यांचा संयोग हा गुण आहे' असें तूंच मानलें आहेस. बरें, तुरी, वेम वगैरे जीं निमित्तकारणें तीं एका जातीचींच असतात असाही कांहीं नियम नाहीं. शंका— 'एका जातीचींच कारणें कार्य उत्पन्न करतात' हा नियम फक्त समवायि-कारणासंबंधानेंच

---

५ अमुक वस्तूला अमुक प्रमाण आहे असें पाहणारा. प्रमाण वगैरे व्यवहार हे प्रमात्यावाचून होत नाहींत. आणि प्रमाता तर आत्माच होय. म्हणून आत्मा हा प्रमाण वगैरे व्यवहाराचा आश्रय आहे.

६ मागल्या.

७ फार मागल्या.

८ पुढल्या.

९ फार पुढल्या.

१० कारण, जी वस्तु कार्य असते तिचा निषेध करतां येतो. उदा०:— घट. ह्या घटामध्यें मृत्तिकाच काय ती खरी वस्तु आहे; तिच्याहून घट म्हणून एक निराळा पदार्थ नाहीं अशा त्या घटाचा निषेध करतां येतो.

११ आणि असें असूनही ते पटाला उत्पन्न करतात. तात्पर्य, वरील नियम मानता येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

आहे असें मी मानतों, इतर कारणांसंबंधानें तो नियम आहे असें मी मानीत नाहीं.[१२] (उत्तरः—) असें मानलें तरी देखील हा नियम व्यभिचारितच होतो. उदा०— सूत, गाईचे केंस वगैरे अनेक जातीच्या (वस्तूंची) एक दोरी वळलेली दृष्टीस पडते. तसेंच, सूत, लोंकर वगैरे (अनेक जातींच्या वस्तूं-) चें चमत्कारिक कांबळें (लोकांमध्यें) केलेलें आढळतें.[१३] बरें, आतां 'एका जातीचींच कारणें कार्य उत्पन्न करतात' हा नियम सत्ता किंवा द्रव्यत्व वगैरे जातीसंबंधानेंच आहे[१४] असें म्हणशील, तर मग हा नियम व्यर्थच होईल. कारण, (अशा रीतीनें) सर्वच पदार्थ एका जातीचे आहेत असें म्हणतां येईल.

तसेंच, 'अनेक कारणेंच कार्य उत्पन्न करतात, एक करीत नाहीं' असा देखील काहीं नियम नाहीं. कारण, 'प्रथम-क्रियेची उत्पत्ति परमाणु आणि मन ह्यापासून होते' असें (तूच) मानलें आहेस; म्हणजे 'परमाणु आणि मन हीं इतर द्रव्यांशीं संयुक्त न होता एकएकटींच प्रथम-क्रियेला उत्पन्न करतात' असें (तू) मानलें आहेस.[१५] आतां 'अनेक कारणेंच कार्य उत्पन्न करतात हा नियम द्रव्याच्या उत्पत्तीसंबधानेंच आहे' असें म्हणशील तर तेंहीं बरोबर नाहीं. कारण आम्ही परिणाम (-वाद) मानतों. 'कोणतेंही द्रव्य संयोगाच्या साहाय्यानें निराळ्या द्रव्याला उत्पन्न करतें' असें जर आम्हीं मानलें असतें, तर हा तुझा नियम बरोबर झाला असता. पण वास्तविक पाहतां, कारणाला एक विशेष प्रकारची निराळी अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे त्यालाच 'कार्य' हें नाव प्राप्त होतें असें आम्ही मानतों. आतां, काहीं ठिकाणीं एकाहून अधिक कारणें परिणाम पावतात. उदा०:— मृत्तिका, बीज वगैरे अनेक पदार्थ अंकुर वगैरे रूपानीं परिणाम पावतात. आणि काहीं ठिकाणीं एकच कारण परिणाम पावतें. उदा०— क्षीर वगैरे एकएकटे पदार्थच दहीं वगैरे रूपानीं परिणाम पावतात. 'अनेक कारणानींच कार्य उत्पन्न करावें' असा काहीं ईश्वरानें हुकूम सोडलेला नाहीं. म्हणून आम्ही श्रुतीला प्रमाण धरून 'एका ब्रह्मापासूनच आरंभीं आकाश वगैरे पंचमहाभूतें उत्पन्न होऊन

---

१२ 'तंतूंचा संयोग' हा पटाचें असमवायि कारण आहे, आणि 'तुरी,' 'वेम' वगैरे निमित्त-कारण आहेत. तेव्हा, त्याविषयीं नियमाला व्यभिचार दाखविणें बरोबर नाहीं असा अभिप्राय होय.

१३ आणि सूत, केंस हे तर दोरीचें समवायि-कारणच आहेत. तसेंच, सूत व लोंकर हीं देखील कांबळ्याचें समवायि-कारणच आहेत.

१४ सत्ता व द्रव्यत्व हे धर्म सूत व केंस या दोघावरही सारखेच रहात असल्यामुळे सूत व केंस हे एका जातीचेच आहेत असें म्हणता येतें. तेव्हा वरील नियमाला काहीं व्यभिचार येत नाहीं.

१५ ते हा 'आकाशाला उत्पन्न करणारीं अनेक कारणें नसल्यामुळें आकाश उत्पन्न होत नाहीं असें जें तूं म्हटलें आहेस तें बरोबर नाहीं असें यावरून सिद्ध होतें.

नंतर क्रमाक्रमानें सर्व जग उत्पन्न होतें ' असा निश्चय करतो. हीच गोष्ट आम्हीं पूर्वी (अ. २ पा. १ सू. २४) यांत सांगितली आहे.

' तसेंच, आणखी जें तू म्हटलें आहेस कीं 'आकाश उत्पन्न होतें असें मानलें असतां (आकाशाच्या) पूर्व आणि उत्तर कालामध्यें कांहीं विशेष संभवत नाहीं, ' तेंही बरोबर नाहीं. कारण, ज्या विशेषांमुळें पृथ्वी वगैरेंपेक्षां भिन्न अशा स्वरूपानें युक्त आकाश हल्लीं आहे असें निश्चित होतें,[१७] तोच विशेष (आकाशाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी नव्हता असें समजतां येतें. शिवाय, ज्याप्रमाणें ' तें (ब्रह्म) स्थूल नाहीं, कृश नाहीं ' (बृ. ३।८।८) इत्यादि श्रुतींवरून ' पृथ्वी वगैरे पदार्थांचें स्थूल वगैरे स्वरूप ब्रह्माला नाहीं ' असें समजतें, त्याप्रमाणें ' जें आकाश(-रूपीं) नाहीं ' (बृ. ३।८।८) या श्रुतीवरून ' आकाशाचें स्वरूपही ब्रह्माला नाहीं ' असें समजतें. तेव्हां उत्पत्तीच्या पूर्वी आकाशावाचून ब्रह्म होतें असें सिद्ध झालें.

आता, आणखीही जें तू म्हटलें आहेस कीं ' आकाशाचे धर्म[१८] पृथ्वी वगैरे (उत्पन्न होणाऱ्या) वस्तूंच्या धर्मांपेक्षा निराळे असल्यामुळें आकाशाला उत्पत्ति नाहीं (असें अनुमान निघतें) ' तें देखील बरोबर नाहीं. कारण (आकाशाची) उत्पत्ति संभवत नाहीं अशा विषयींचें जें अनुमान तें जर श्रुतींशीं विरुद्ध होत असेल, तर तें खोटें असें म्हटलें पाहिजे. आणि (आकाशाच्या) उत्पत्तीविषयींचें अनुमान तर (पूर्वी) दाखविलेंच आहे. शिवाय, ' आकाश हें ज्याअर्थी अनित्य गुणाचा आश्रय आहे, त्याअर्थी तें घट वगैरेंप्रमाणें अनित्य असलें पाहिजे ' अशा प्रकारचीं(- ही) अनुमानें संभवतात. आता, ह्या अनुमानांना आत्म्याच्या ठिकाणीं व्यभिचार येतो[१९] असें म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण ' आत्मा हा अनित्य गुणाचा आश्रय आहे ' ही गोष्ट सिद्ध आहे असें वेदान्ती मानीत नाहींत.[२०] तसेंच, आकाशाला विभुत्व वगैरे गुण आहेत ही गोष्ट देखील आकाश उत्पन्न होतें असें म्हणणाऱ्या (वेदान्त्या-)च्या मतीं सिद्ध नाहीं.[२१]

---

१६ ' शब्दाला आधार होणें ' या विशेषामुळें.

१७ पृथिवी वगैरे पदार्थ शब्दाला आधार होत नाहींत, आणि आकाश हें शब्दाला आधार होतें. यामुळें आकाशाचें पृथिवी वगैरेंच्या स्वरूपाहून भिन्न स्वरूप आहे असा निश्चय होतो.

१८ विभुत्व वगैरे धर्म.

१९ कारण, जीवात्म्याच्या ठिकाणीं बुद्धि, इच्छा आणि प्रयत्न हे अनित्य गुण असूनही ' जीवात्मा नित्य आहे ' असें वैशेषिकांनीं मानलें आहे.

२० कारण, आत्म्यावर कोणताच गुण रहात नाहीं असा वेदान्त्याचा सिद्धांत आहे.

२१ यावरून ' ज्याअर्थी आकाशाचें विभुत्व वगैरे धर्म पृथिवी वगैरे अनित्य पदार्थांच्या धर्मांहून विजातीय आहेत त्याअर्थी तें आकाश पृथिवी वगैरे पदार्थांप्रमाणें अनित्य नाहीं ' असें जें अनुमान पूर्वपक्ष्यानें दाखविलें आहे तें बरोबर नाहीं असें सिद्ध होतें.

आतां 'श्रुतीवरूनही आकाश उत्पन्न होत नाहीं असें सिद्ध होतें' असें जें तूं (अ. २ पा. ३ सू. ४ यांत) म्हटलें आहेस (त्यावर उत्तरः-) श्रुतीमध्यें जें आकाशाला 'अमृत' असें म्हटलें आहे तें ज्या दृष्टीनें देवांना 'अमृत' म्हटलें आहे त्या दृष्टीनेंच म्हटलें आहे असें समजावें.[22] कारण 'आकाशाला, उत्पत्ति आणि नाश आहेत' असें पूर्वींच प्रतिपादन केलें आहे. तसेंच, '(आत्मा हा) आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी आणि नित्य आहे' ह्या श्रुतीमध्यें देखील ज्याचा मोठेपणा (जगांत) प्रसिद्ध आहे अशा आकाशाची जी आत्म्याला उपमा दिली आहे, ती त्या आत्म्याचा अत्यंत मोठेपणा दाखविण्याकरितांच दिली आहे; 'आत्मा हा अगदीं आकाशाच्या बरोबरीचा आहे' असें दाखविण्याकरितां दिली नाहीं. ज्याप्रमाणें 'बाणासारखा सूर्य धांवतो' असें जें लोकांमध्यें म्हणतात तें 'सूर्याची गति अत्यंत शीघ्र आहे' असें दाखविण्याकरतांच होय; 'सूर्याची गति अगदीं बाणाच्या गतीबरोबर आहे' असें दाखविण्याकरतां नाहीं;[24] तसेंच हें होय. ह्याप्रमाणेंच आत्म्याला 'अनंतत्व' या धर्मांत आकाशाची उपमा देणारी श्रुतिही लावावी. शिवाय, '(आत्मा हा) आकाशापेक्षां मोठा आहे' (छां. ३।१४।३) इत्यादि श्रुतींवरून 'आत्म्यापेक्षां आकाशाचें परिमाण कमी आहे' असें सिद्ध होतें. शिवाय, 'त्या-(आत्म्या-) ला प्रतिमा नाहीं' (श्वे. ४।१९) ही श्रुति 'आत्म्याला कोणाचीच उपमा देतां येत नाहीं' असें दाखविते. शिवाय, 'ह्या-(आत्म्या-) हून इतर विनाशी आहे' (बृ. ३।४।२) ही श्रुति 'आत्म्याहून भिन्न अशा आकाश वगैरे सर्व वस्तू विनाशी आहेत' असें दाखविते. आतां, 'ज्याप्रमाणें ब्रह्म हा शब्द तपाला गौण रीतीनें लाविला आहे, त्याप्रमाणें आकाशाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुतिही गौण आहे' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे, त्याचा आकाशाच्या उत्पत्ती-विषयीं श्रुति आणि अनुमान हीं प्रमाणें दाखवून परिहार केलाच आहे.[25] तेव्हां यावरून 'आकाश हें ब्रह्माचें कार्य आहे' असें सिद्ध झालें. (७)

---

२२ देवांना जरी वास्तविक रीतीनें नाश आहे तरी आमच्या मनुष्याइतका लवकर नाश त्यांना नसल्यामुळें आमच्या मानानें देवांना 'अमृत' म्हणजे 'अविनाशी' असें म्हणतात; त्याप्रमाणेंच आकाशाचा आमच्या सारखा लवकर नाश होत नसल्यामुळें आकाशाला 'अमृत' असें म्हटलें आहे असें समजावें.

२३ आकाश हें वास्तविक रीतीनें जरी सर्वव्यापी आणि नित्य असें नाहीं, तरी 'तें सर्वव्यापी आणि नित्य आहे' अशी लोकांमध्यें प्रतीति होते' एवढ्याच मुद्यावर त्याच्या खोट्याकडे लक्ष न देतां सर्वव्यापित्व आणि नित्यत्व या दोन धर्मांसंबंधानें आकाशाचा दृष्टांत दिला आहे. कारण प्रसिद्ध वस्तूचा दृष्टांत दिल्यानें वर्णनीय गोष्ट मनुष्याला चांगली समजते.

२४ कारण, वास्तविक रीतीनें सूर्याची गति बाणापेक्षांही अधिक त्वरित आहे.

२५ तात्पर्य —आकाशाला उत्पत्ति आहे असें सांगणारी श्रुति गौण नव्हे; तर मुख्यच आहे असें सिद्ध झालें.

[आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें आठवें एकच सूत्र आहे. सारांशः–(सू० ८) 'ज्याप्रमाणें आकाश उत्पन्न होतें त्याप्रमाणें वायू देखील उत्पन्न होतो' असें समजावें. जरी छांदोग्य उपनिषदामध्यें वायूची उत्पत्ति सांगितली नाहीं, तरी तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें सांगितली आहे. शिवाय, 'ब्रह्माच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें' ही प्रतिज्ञा देखील वायू हा ब्रह्माचा विकार मानला तरच सिद्ध होते. आतां, श्रुतीमध्यें जें 'वायूचें अस्त होत नाहीं' असें म्हटले आहे तें अग्नि वगैरेंप्रमाणें वायूनें अस्त उपलब्ध होत नाहीं म्हणून म्हटलें आहे. त्यावरून 'सर्वथा वायूचा नाश होत नाहीं' असें मात्र समजूं नये. आतां वायूला श्रुतीमध्यें जें 'अमृत' असें म्हटलें आहे, त्याची उपपत्ति पूर्वीच्या अधिकरणांत सांगितल्याप्रमाणेंच करावी. एकंदरींत 'वायु उत्पन्न होतो' असें सिद्ध झालें.]

एतेन मातरिश्वा व्याख्यातः ॥ ८ ॥

८ ह्यावरून मातरिश्व्याचें व्याख्यान झालें. (२)

हा अतिदेश आहे. ह्या (पूर्वी केलेल्या) आकाशाविषयींच्या व्याख्यानावरून मातरिश्व्याचें म्हणजे ज्याचा आकाश हा आधार आहे अशा वायूचें देखील व्याख्यान झालें असें समजावें. त्या-(वायू–) च्या संबंधानें देखील मागील पूर्वपक्ष आणि उत्तरपक्ष जसे जुळवितां येतील तसे जुळवावे. (ते असेः—) वायु हा उत्पन्न होत नाहीं; कारण, छांदोग्य उपनिषदांतील उत्पत्तीच्या प्रकरणामध्यें वायूचा निर्देश केलेला आढळत नाहीं हा एक पक्ष होय. तैत्तिरीय उपनिषदांतील उत्पत्तीच्या प्रकरणामध्यें 'आकाशापासून वायु उत्पन्न होतो' (तै. २।१।१) असा वायूचा निर्देश केला आहे हा उलट पक्ष होय. तेव्हां ह्या दोन श्रुतींमध्यें परस्परविरोध येत असल्यामुळें (त्यांपैकीं) वायूला उत्पत्ति आहे असें प्रतिपादन करणारी श्रुति गौण होय (असें मानलें पाहिजे). कारण, (वायूच्या) उत्पत्तीचा असंभव आहे असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे. 'वायूच्या उत्पत्तीचा असंभव आहे' हीं गोष्ट पुढील कारणांवरून सिद्ध होतेः—'वायु म्हणून जी देवता आहे तिचें अस्त होत नाहीं' (बृ. १।५।२२) ह्या श्रुतीमध्यें (वायूच्या) अस्ताचा निषेध केला आहे. शिवाय, श्रुतीमध्यें वायूला अमृतत्व वगैरे धर्म आहेत असें सांगितलें आहे.

आतां सिद्धांत असा आहे कीं वायु उत्पन्न होतो. कारण, (तसें मानलें असतां) प्रतिज्ञेची हानि होत नाहीं. शिवाय, जेवढा विकार आहे तेवढाच विभाग आहे असें मानलें आहे. आतां, श्रुतीमध्यें जो वायूच्या अस्ताचा निषेध सांगितला आहे तो अपर-

---

१ 'ज्या वस्तूचें अस्त होत नाहीं त्या वस्तूची उत्पत्तीही होत नाहीं' असा नियम आहे. यावरून 'वायूची उत्पत्ति संभवत नाहीं' असें सिद्ध होतें.

२ मागील सूत्र ७ पहा.

विद्येच्या संबंधानें सांगितला आहे; व तो (निषेध) आपेक्षिक आहे. कारण, अग्नि वगैरेंच्या अस्ताप्रमाणें वायूचें अस्त उपलब्ध होत नाहीं. तसेंच, 'श्रुतीमध्यें (वायूला) अमृतत्व वगैरे धर्म आहेत असें सांगितलें आहे' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे त्याचें समाधान पूर्वी केलेंच आहे.

शंकाः— उत्पत्तीच्या प्रकरणामध्यें एके ठिकाणीं वायु व आकाश या दोघांचा सारखाच निर्देश केला आहे; आणि दुसऱ्या ठिकाणीं या दोघांचा सारखाच निर्देश केला नाहीं. म्हणून या दोघांच्या खंडनाला एकच अधिकरण पुरेसें आहे. जर त्या दोघांच्या खंडनांमध्यें कांहीं फरक नाहीं, तर (एकाचें खंडन एका अधिकरणामध्यें करून दुसऱ्या अधिकरणामध्यें) त्या खंडनाचा अतिदेश करण्याचें कारण काय ? उत्तरः— तुझें म्हणणें खरें आहे. तथापि, मंद बुद्धीच्या लोकांना नुसत्या शब्दावरूनच शंका येत असल्यामुळें ती दूर करण्याकरतां हा अतिदेश केला आहे. कारण, 'संवर्गविद्या' वगैरे ठिकाणीं 'उपास्य' या रूपानें वायूचा मोठेपणा वर्णिलेला आहे. शिवाय, (श्रुतीमध्यें वायूच्या) अस्ताचा निषेध केला आहे, इत्यादि कारणांवरून एखाद्या मनुष्याला 'वायु नित्य आहे' अशाबद्दल (कदाचित्) शंका येण्याचा संभव आहे. (त्याकरितां हा अतिदेश केला आहे असें समजावें). (८)

[आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें नववें एकच सूत्र आहे. सारांशः– (सू० ९) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्याप्रमाणें आकाश, वायु वगैरे उत्पन्न होतात त्याप्रमाणेंच ब्रह्म उत्पन्न होतें. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ब्रह्म उत्पन्न होत नाहीं. कारण, त्याची उत्पत्ति संभवत नाहीं. जर ब्रह्माचें कारण ब्रह्मासारखेंच सद्रूप असेल तर कार्य आणि कारण यांमध्यें कांहींच

---

३ ब्रह्माचें प्रतिपादन करणाऱ्या ग्रंथाला 'परविद्या' म्हणतात, आणि इतर देवतांचें प्रतिपादन करणाऱ्या ग्रंथाला 'अपरविद्या' म्हणतात. तेव्हां अर्थातच वायुरूपी देवतेचें वर्णन करणारी श्रुति 'अपरविद्या' होय; व त्या अपरविद्येच्या संबंधानें 'वायूचें अस्त होत नाहीं' असें म्हटलें आहे. तें खऱ्या रीतीनें म्हटलें आहे असें समजूं नये. कारण वायुदेवता देखील वास्तविक रीतीनें विनाशीच आहे. पण ज्याप्रमाणें अग्नि वगैरेंचा नाश झालेला प्रत्यक्ष दिसतो, त्याप्रमाणें वायूचा नाश झालेला प्रत्यक्ष दिसत नाहीं, म्हणून त्या अग्नि वगैरे वस्तूंच्या मानानें 'वायूचें अस्त होत नाहीं' असें सापेक्ष रीतीनें म्हटलें आहे.

४ श्रुतीमध्यें आकाशाला 'अमृत' असें म्हटलें आहे त्याची जी उपपत्ति मागील सूत्रामध्यें केली आहे तीच येथें समजावी.

५ श्रुतीवरूनच. एखाद्या श्रुतीचा इतर श्रुतीच्या अनुरोधानें अर्थ न ठरवितां स्वतंत्र रीतीनें त्या श्रुतीचा अर्थ केल्यामुळें मंद बुद्धीच्या लोकांना शंका येते. ज्या श्रुतींवरून ही शंका येते त्या श्रुती (छां० ४।३।१) व (बृ० १।५।२२) ह्या होत.

६ मागील अ. १ पा. ३ सू. १४ टी. ३ पहा.

७ श्रुतीमध्यें वायूचा मोठेपणा सांगितला आहे. आतां, ज्याअर्थी अनित्य वस्तूला मोठेपणा संभवत नाहीं त्याअर्थी 'वायु नित्य असावा' अशी शंका येते.

फरक होत नाहीं. आतां ' ब्रह्म हें सामान्य सद्रूप आहे, आणि त्याचें कारण विशेष सद्रूप आहे ' असेंही मानतां येत नाहीं. कारण विशेषापासून सामान्य उत्पन्न झालेलें कोठेंही उपलब्ध होत नाहीं. शिवाय, श्रुतीमध्यें ' ब्रह्माला उत्पन्न करणारा कोणीच नाहीं ' असें स्पष्ट सांगितलें आहे. आतां, ' ज्याअर्थी वायु वगैरे पदार्थांचीं कारणें विकार आहेत त्याअर्थी आकाशाचें कारण जें ब्रह्म तें देखील कोणाचा तरी विकारच असलें पाहिजे ' असें अनुमान काढावें, तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, अशा रीतीनें एकही मूलकारण मानतां येत नसल्यामुळें अनवस्था होईल. जर कदाचित् शेवटीं एखादें मूलकारण मानाल तर ' तेंच आमचें ब्रह्म आहे ' असें समजा म्हणजे झालें. तात्पर्य ' ब्रह्माची उत्पत्ति होत नाहीं ' असें सिद्ध झालें.]

असंभवस्तु सतोऽनुपपत्तेः ॥ ९ ॥

९ परंतु सत् (- स्वरूपी आत्मा) उत्पन्न होत नाहीं. कारण (त्याची उत्पत्ति) संभवत नाहीं. (३)

' ज्यांची उत्पत्ति संभवत नाहीं असे जे आकाश आणि वायु त्यांची देखील उत्पत्ति होते ' असें ऐकून एखाद्या मनुष्याची अशी बुद्धि होईल कीं ब्रह्माची देखील कोणत्या तरी एखाद्या पदार्थापासून उत्पत्ति होत असेल. तसेंच, ' आकाश वगैरे जे विकार त्यांपासूनच (वायु वगैरे) पुढील विकारांची उत्पत्ति होते ' असें ऐकिल्यावरून असें कोणाला वाटेल कीं आकाशाची देखील विकाररूपी अशाच ब्रह्मापासून उत्पत्ति होत असेल. तेव्हां या शंका दूर करण्याकरितां हें सूत्र केलें आहे.

' सत्-स्वरूपी ब्रह्माची दुसऱ्या कोणत्या तरी पदार्थापासून उत्पत्ति होत असेल ' अशी शंका खरोखरच करूं नये. कशावरून ? (त्याची उत्पत्ति) संभवत नाहीं यावरून. ब्रह्म हें केवळ सत्-स्वरूपी आहे. त्याची केवळ सत्स्वरूपीच (अशा दुसऱ्या) पदार्थापासून उत्पत्ति होते असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, ज्या दोन वस्तूंमध्यें कांहीं कमज्यास्तपणा नाहीं त्या दोन वस्तूंमध्यें कार्यकारणभाव संभवत नाहीं. बरें, 'एका विशेष प्रकारच्या सत्स्वरूपी पदार्थापासून ब्रह्माची उत्पत्ति होते ' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, तसें मानलें असतां दृष्ट गोष्टीशीं विरोध येतो. सामान्य पदार्थापासून विशेष प्रकारचे पदार्थ उत्पन्न झालेले दृष्टोत्पत्तीस येतात. उदा०:— मृत्तिका वगैरेंपासून घट वगैरे उत्पन्न होतात. परंतु विशेष प्रकारच्या पदार्थापासून सामान्य पदार्थ उत्पन्न होत नाहींत. आतां ' असतापासून ब्रह्माची उत्पत्ति होते ' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण असताला कांहीं स्वरूपच नाहीं[1]. शिवाय ' असता-

---

1 *आणि स्वरूपरहित अशा पदार्थापासून तर कोणत्याही वस्तूची उत्पत्ति झालेली दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. उदा०:- शशशृंगापासून कांहींच उत्पन्न होत नाहीं.*

पासून सत् कसें उत्पन्न होईल ?' (छां. ६।२।२) ह्या श्रुतीमध्यें (या पक्षावर) आक्षेप घेतला आहे. शिवाय, 'तो (आत्मा) कारण आहे, आणि इंद्रियांचा जो स्वामी त्याचा स्वामी आहे; ह्या-(आत्म्या-)ला कोणी उत्पन्न करणारा नाहीं आणि ह्याचा कोणी स्वामी नाहीं' (श्वे. ६।९) ही श्रुति 'ब्रह्माला कोणी उत्पादक आहे' या गोष्टीचा निषेध करते. आतां 'आकाश आणि वायु ह्यांना उत्पत्ति संभवते' असें (वर) दाखविलें. परंतु ब्रह्माला ती (उत्पत्ति) संभवत नाहीं असा आकाश, वायु आणि ब्रह्म यामध्यें फरक आहे. आतां '(लोकांमध्यें) एका विकारापासूनच दुसऱ्या विकाराची उत्पत्ति झालेली आढळत असल्यामुळें ब्रह्म देखील (कोणाचा तरी) विकारच असेल असें मानणें रास्त आहे' असें मात्र समजूं नये. कारण जर मूलकारण मानलें नाहीं तर अनवस्था दोष प्राप्त होईल. आतां जर तूं मूलकारण मानीत असलास तर तेंच मूलकारण आमचें ब्रह्म होय. तेव्हां अशा रीतीनें (आमच्या मताला) कांहीं विरोध येत नाहीं. (९)

[आता येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें दहावें एकच सूत्र आहे. साराशः—(सू० १०) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं तेज हें ब्रह्मापासून उत्पन्न होतें. कारण, छांदोग्य उपनिषदामध्यें 'ब्रह्मापासून तेज उत्पन्न होतें' असें स्पष्टच सांगितलें आहे. तसेंच, 'ब्रह्माच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें' ही प्रतिज्ञा देखील 'तेजाची उत्पत्ति ब्रह्मापासून होते' असें मानलें तरच जुळते. तसेंच, इतर श्रुतीमध्यें देखील 'हें सर्व जग ब्रह्मापासून उत्पन्न होतें' असें सांगितलें आहे. आता 'वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो' ही जी तैत्तिरीय श्रुती आहे तिचें 'वायूच्या-मागून अग्नि उत्पन्न होतो' असें तात्पर्य समजावें. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं वायूपासूनच अग्नि (म्हणजे तेज) उत्पन्न होतें. कारण, श्रुतीचें भलतेंच तात्पर्य मानता येत नाहीं. वायु हे ब्रह्माचेंच एक प्रकारचें स्वरूप असल्यामुळें 'ब्रह्मापासून तेजाची उत्पत्ति होते' असें सांगणाऱ्या श्रुती आम्हाला विरुद्ध होत नाहींत; आणि वरील प्रतिज्ञाही जुळते. एकंदरींत 'तेजाची उत्पत्ति वायूपासून होते' असें सिद्ध झालें.]

---

२ इंद्रियाचा स्वामी जो जीवात्मा त्याचाही हा परमात्मा स्वामी आहे.

३ तात्पर्य– 'आकाश व वायु याप्रमाणेंच ब्रह्माची देखील उत्पत्ति होत असेल' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं, असें सिद्ध झालें.

४ ब्रह्मापासून आकाश वगैरे विकाराची उत्पत्ति होते असें आढळतें.

५ जर शंकाकाराच्या म्हणण्याप्रमाणें ब्रह्म हा विकारच असेल तर त्याचें जें कारण तें देखील कोणाचा तरी विकारच असलें पाहिजे. कारण, विकाराची उत्पत्ति विकारापासूनच होते असा नियम शंकाकारानेंच मानला आहे. तसेंच, ब्रह्माच्या कारणाचें जें कारण तें देखील कोणाचा तरी विकारच आहे असें मानावें लागेल. अशा रीतीनें अनवस्था दोष प्राप्त होईल.

तेजोऽतस्तथा ह्याह ॥ १० ॥

१० (वायू-) पासून तेज (उत्पन्न होतें) कारण (श्रुति) तसेंच सांगते. (४)

(पूर्वपक्षः—) छांदोग्य उपनिषदामध्यें 'तेजाचें कारण ब्रह्म आहे' असें सांगितलें आहे. पण तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें '(तेजाचें) कारण, वायु आहे' असें सांगितलें आहे. तेव्हां अशा रीतीनें तेजाच्या कारणाविषयीं श्रुतीं-मध्यें परस्पर विरोध प्राप्त झाला असतां मी[1] असें म्हणतों कीं तेजाचें कारण, ब्रह्मच आहे. कशावरून ? अशावरून कीं श्रुतीमध्यें 'हें पूर्वी सतच होतें' (छां. ६।२।२) असा उपक्रम करून 'त्यानें तेज उत्पन्न केलें' (छां. ६।२।३) असा उपदेश केला आहे. शिवाय, सर्व वस्तूंची उत्पत्ति ब्रह्मापासून होते असें मानलें तरच 'एका- (ब्रह्मा-) च्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें' ही प्रतिज्ञा संभवते. शिवाय, 'हें सर्व जग त्या- (ब्रह्मा-) पासून उत्पन्न होतें, त्याचे ठिकाणींच लीन होतें, आणि त्यामुळेंच हालचाल पावतें' (छां. ३।१४।१) ह्या श्रुतीमध्यें कांहीं विशेष सांगितलेला नाहीं. तसेंच, इतर श्रुतींमध्यें 'ह्या-(ब्रह्मा-) पासून प्राण उत्पन्न होतो' (मुं. २।१।३) असा उपक्रम करून पुढें 'झाडून सर्व वस्तु ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात' असेंच सांगितलें आहे. तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें देखील 'त्या (आत्म्या-) नें तपश्चर्या करून नंतर जें कांहीं दिसत आहे तें हें सर्व उत्पन्न केलें' (तै. ३।६।१) ह्या वाक्यांत कांहीं विशेष सांगितलेला नाहीं. तेव्हां 'वायूपासून अग्नि (उत्पन्न होतो)'[2] (तै. २।१।१) ह्या श्रुतीचें तात्पर्य 'वायू-च्या मागाहून अग्नि उत्पन्न होतो' असा फक्त क्रम सांगण्याविषयीं आहे असें समजावें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— ह्या वायूपासून तेज उत्पन्न होतें. कशावरून ? अशावरून कीं 'वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो' (तै. २।१।१) ही श्रुति तसेंच सांगत आहे. जर 'तेज हें ब्रह्मापासूनच साक्षात् उत्पन्न होतें, वायूपासून उत्पन्न होत नाहीं' असें मानलें, तर 'वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो' (तै. २।१।१) ही श्रुति बाधित

---

१ पूर्वपक्षी.

२ मूळ संस्कृत श्रुतीमध्ये 'वायोरग्निः' असें म्हटलें आहे. त्यामध्यें 'वायोः' आणि 'अग्निः' अशीं दोन पदें आहेत. त्यांपैकीं 'वायोः' ही वायु या शब्दाची पंचमीही होते व षष्ठीही होते. पंचमी घेतली तर 'वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो' असा अर्थ होतो, आणि षष्ठी घेतली तर 'मागाहून' हा एक ज्यास्त अध्याहृत शब्द घेऊन 'वायूच्या मागाहून अग्नि उत्पन्न होतो' असा अर्थ होतो. आतां वरील श्रुतींना अनुसरून ह्या श्रुतीचा 'वायोः' ही षष्ठी आहे असें समजून 'वायूच्या मागाहून' असाच अर्थ घ्यावा असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

होईल. शंकाः— ' ही श्रुति क्रम दाखविण्याच्या कामीं उपयोगीं आहे ' असें मीं पूर्वीच म्हटलें आहे. उत्तरः— असें म्हणता येत नाहीं. कारण, ' त्या ह्या आत्म्यापासून खरोखर आकाश उत्पन्न झालें ' (तै. २।१।१) ह्या पूर्वींच्या वाक्यामध्यें ' उत्पन्न होणें ' या क्रियेचें अपादान[3] जो आत्मा त्याचा पंचमी विभक्तीनें निर्देश केला आहे. आणि त्या ' उत्पन्न होणें ' या क्रियेचाच येथें संबंध आहे; आणि पुढें देखील ' पृथ्वीपासून ओषधी उत्पन्न होतात ' (तै. २।१।१) ह्या वाक्यामध्यें त्या (' उत्पन्न होणें ' या क्रियेचाच संबंध असून) अपादान या अर्थी पंचमी विभक्ती घातलेली दृष्टीस पडते. तेव्हा यावरून (येथेंही)[4] ' वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' या वाक्यामध्यें ' वायूपासून ' ही अपादान-पंचमीच आहे असें समजतें. शिवाय, ' वायूच्या मागाहून अग्नि उत्पन्न होतो ' या अर्थामध्यें ' मागाहून' ह्या उपपदाच्या अर्थाशीं जो (वायूचा) संबंध आहे तो कल्पित[6] आहे. पण ' वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' या अर्थामध्यें ' पासून ' या अपादान-कारकाच्या अर्थाशीं जो वायूचा संबंध आहे तो पूर्व-सिद्धच[7] आहे. तेव्हां ही श्रुति ' तेजाचें कारण वायु आहे ' असें दाखविते.

शंकाः—' त्यानें तेज उत्पन्न केलें ' ही दुसरी श्रुति ' तेजाचें कारण ब्रह्म आहे ' असेंही दाखविते. (उत्तरः—) ही शंका बरोबर नाहीं. कारण, ' (ब्रह्मापासून) परंपरेनें (तेज) उत्पन्न होतें ' असें मानलें असतांही त्या श्रुतीचा विरोध येत नाहीं. (तो असाः—) ' आरंभीं ब्रह्मानें आकाश आणि वायु उत्पन्न करून नंतर वायुस्वरूपानें परिणाम पावलेल्या ब्रह्मानें तेज उत्पन्न केलें ' अशी कल्पना केली असतांही ' तेजाची उत्पत्ति ब्रह्मापासून आहे ' असें म्हणण्याला काहीं बाध येत नाहीं. ज्याप्रमाणें

---

३ ज्या पदार्थापासून दुसरें काहीं कार्य उत्पन्न होतें, तो पदार्थ ' उत्पन्न होणें ' या क्रियेचें अपादान होय.

४ तेव्हा, येथेंही अर्थातच ' वायूपासून ' असा जो पंचमी विभक्तीनें निर्देश केला आहे तो अपादानाचाच केला आहे असें सिद्ध होतें.

५ यावरून मूळ संस्कृतामध्य ' वायोः ' ही षष्ठी नव्हे असें सिद्ध होतें.

६ म्हणजे मूळचा नाहीं; कारण त्या संबंधाला ' मागाहून ' हा एक अधिक शब्द अध्याहृत घ्यावा लागतो.

७ म्हणजे मूळचाच आहे. कारण, त्या संबंधाला कांहींच अध्याहृत घ्यावें लागत नाहीं. यावरून ' वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' असाच अर्थ आहे हें सिद्ध होतें. कारण, अध्याहृत शब्द घेऊन नवीन संबंधाची कल्पना करण्यापेक्षां मूळचाच संबंध घेणें हें अधिक सयुक्तिक आहे.

'तापलेलें दूध हें त्या (गाईचें-) च कार्य आहे, दहीं हें त्या (गाईचें-) च कार्य आहे, आमिक्षा हें तिचेंच कार्य आहे' इत्यादि म्हणतात तसेंच हें होय. आतां, 'ब्रह्मच विकार-रूपानें स्थित असतें' असें 'त्या-(ब्रह्मा-)नें आपण आपल्याला व्यक्त केलें' (तै.२।७।१) ही श्रुति दाखविते. याप्रमाणेंच स्मृतीमध्यें श्रीकृष्णांनीं 'बुद्धि,[11] ज्ञान,[12] असंमोह' (भ. गी. १०।४) इत्यादि उपक्रम करून पुढें असें सांगितलें आहे:—'पंचमहाभूतांचे हे नानाप्रकारचे पदार्थ माझ्यापासूनच उत्पन्न होतात' (भ. गी. १०।५). जरी बुद्धि वगैरे पदार्थ प्रत्यक्ष आपआपल्या कारणांपासून उत्पन्न झालेले दृष्टोत्पत्तीस येतात, तरी 'सर्व पदार्थ-समुदाय साक्षात् किंवा परंपरेनें ईश्वरापासून उत्पन्न होतो' (असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं). ह्यावरून उत्पत्तीचा क्रम न वर्णितां नुसत्या उत्पत्तीचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतींचें[14] व्याख्यान झालें. कारण त्या श्रुतींची कोणत्या तरी रीतीनें[15] उपपत्ति करतां येते. पण उत्पत्तीचा क्रम सांगणाऱ्या श्रुतीची मात्र अन्य तऱ्हेनें उपपत्ति करतां येत नाहीं.[16] (एका आत्म्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ह्या) प्रतिज्ञेला देखील 'सर्व वस्तू सतापासून उत्पन्न होतात' एवढ्याच गोष्टीची फक्त जरूर आहे, त्या सर्व वस्तू सतापासून साक्षात् उत्पन्न होतात या गोष्टीची जरूर नाहीं. तेव्हां (अशा रीतीनें) कोणताही विरोध येत नाहीं. (१०)

[आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें अकरावें एकच सूत्र आहे. साराशः—(सू० ११) 'उदक हे तेजापासून उत्पन्न होतें' असें समजावें. कारण, तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें तसें स्पष्टच सांगितलें आहे].

---

८ जरी दहीं हें गाईपासून साक्षात् उत्पन्न होत नाहीं, तरी तें गाईपासून उत्पन्न झालेल्या दुधापासून उत्पन्न होत असल्यामुळे तें गाईचे परंपरेनें कार्य होतें. म्हणून त्या दह्याला देखील गाईचें कार्य म्हणतात.

९ तापलेल्या दुधामध्यें दहीं घातलें असता जो पदार्थ बनतो त्याला 'आमिक्षा' असें म्हणतात. ही आमिक्षा देखील गाईचें परंपरेनेंच कार्य आहे.

१० तेव्हा ब्रह्मच वायुरूपानें स्थित असल्यामुळे वायूपासून उत्पन्न झालेल्या तेजाला 'ब्रह्मापासून तें उत्पन्न झालें' असें म्हणण्याला काहीं हरकत येत नाहीं. तात्पर्य— 'वायूपासून तेज उत्पन्न झालें' असें मानलें असताही 'हें सर्व जग ब्रह्मापासून उत्पन्न झालें' असें सांगणाऱ्या श्रुती बिलकूल विरुद्ध होत नाहींत.

११ कुशाग्रबुद्धि.

१२ आत्मसाक्षात्कार.

१३ प्रसंगावधान.

१४ 'सर्व वस्तू ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात' इत्यादि श्रुतींचें.

१५ सर्व जगाची उत्पत्ति जरी ब्रह्मापासून साक्षात् होत नाहीं तरी परंपरेनें ती होते या रीतीनें.

१६ 'सर्व जगाची उत्पत्ति ब्रह्मापासून साक्षात् होते' असें पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याप्रमाणें मानलें तर 'वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो' या श्रुतीची कोणत्याही तऱ्हेनें उपपत्ति होत नाहीं.

आपः ॥ ११ ॥

११ उदक (ह्या तेजापासून उत्पन्न होतें. कारण श्रुति तसेंच सांगते). (५)

' ह्यापासून उत्पन्न होतें, कारण श्रुति तसेंच सांगते ' (हे मागील सूत्रांतील शब्द) येथें अध्याहृत आहेत असें समजावें. उदक हें ह्या तेजापासून उत्पन्न होतें. कारण कीं, ' त्या–(तेजा-) नें उदक उत्पन्न केलें ' (छां ६।२।३), ' अग्नीपासून उदक (उत्पन्न होतें) ' (तै. २।१।१) ह्या श्रुती तसेंच सांगत आहेत. आतां, श्रुतीचें वचन प्रत्यक्ष असल्यामुळें येथें जरी संशय घेण्याला जागा नाहीं, तथापि तेजाची उत्पत्ति सांगितल्यानंतर व पुढें पृथ्वीची उत्पत्ति सांगण्यापूर्वीं पंचमहाभूतांपैकीं मधलें जें उदक तें राहून जाईल म्हणून (त्याची उत्पत्ति सांगण्याकरितां) हें सूत्र केलें आहे. (११)

[आता येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें बारावें एकच सूत्र आहे. साराशः— (सू० १२) छांदोग्य उपनिषदामध्यें उदकापासून अन्नाची उत्पत्ति सांगितली आहे. त्या ठिकाणीं ' अन्न या शब्दानें भात वगैरे अन्न घ्यावें, अथवा धान्य घ्यावें, किंवा पृथ्वी घ्यावी ' असा संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असे आहे कीं भात वगैरे अन्न घ्यावें. कारण, अन्न या शब्दाचा तो अर्थ प्रसिद्ध आहे. अथवा, धान्य घ्यावें. कारण ' पाऊस पडला म्हणजे पुष्कळ अन्न होतें ' असे पुढें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. आणि ' पाऊस पडला असतां धान्य पुष्कळ होतें ' हें प्रसिद्धच आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असे आहे कीं अन्न या शब्दानें पृथ्वीच घेतली पाहिजे. कारण, हे महाभूताच्या उत्पत्तीचें प्रकरण चालू आहे. शिवाय श्रुतीमध्यें पुढें त्या अन्नाचें काळें रूप सांगितलें आहे; आणि तें काळें रूप पृथ्वीलाच योग्य आहे. कारण पृथ्वीचें काळें रूप बहुत ठिकाणीं उपलब्ध होतें. इतर श्रुतीमध्येंही ' उदकापासून पृथ्वी उत्पन्न होते ' असें स्पष्टच सांगितलें आहे. तेव्हा या वरील कारणावरून ' अन्न या शब्दाचा प्रसिद्ध अर्थ न घेता पृथ्वी हाच अर्थ घ्यावा ' असें सिद्ध झालें. तसेंच अन्न हें पृथ्वीचाच विकार असल्यामुळें ' पाऊस पडला असता पुष्कळ अन्न होतें ' हे वाक्यही विरुद्ध होत नाहीं]

पृथिव्यधिकाररूपशब्दान्तरेभ्यः ॥ १२ ॥

१२ प्रकरण, रूप आणि इतर श्रुती यांवरून (अन्न म्हणजे) पृथ्वी (च होय). (६)

अशी श्रुति आहेः–' त्या उदकानें ईक्षण केलें:– आपण पुष्कळ व्हावें, आपण प्रजा उत्पन्न कराव्या. नंतर त्यानें अन्न उत्पन्न केलें ' (छां. ६।२।४). या ठिकाणीं

१ तेव्हा अर्थांतच हें सूत्र करण्याचें काहीं कारण दिसत नाहीं असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

असा संशय येतो कीं, येथील ' अन्न ' या शब्दानें व्रीहि , यव वगैरे (धान्यें[1]) घ्यावीं, किंवा भक्षण करण्यास योग्य असे भात वगैरे घ्यावे, अथवा पृथ्वीच घ्यावी. (आतां पूर्वपक्षी म्हणतो कीं) येथें ' अन्न ' या शब्दानें व्रीहि, यव वगैरे किंवा भात वगैरे घ्यावे. कारण, त्या अर्थीं ' अन्न ' हा शब्द लोकामध्यें प्रसिद्ध आहे. ' तेव्हां ज्या ज्या ठिकाणीं वृष्टि होते, त्या त्या ठिकाणींच बहुत अन्न उत्पन्न होतें ' (छां. ६।२।४) हा वाक्यशेष देखील ह्याच अर्थाचें दृढीकरण करतो. कारण, वृष्टि झाली असतां व्रीहि, यव वगैरेच बहुत उत्पन्न होतात, पृथ्वी उत्पन्न होत नाहीं.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— उदकापासून उत्पन्न झालेली पृथ्वीच येथें ' अन्न ' या शब्दानें घेतली पाहिजे. कशावरून ? प्रकरणावरून, रूपावरून, आणि इतर श्रुतींवरून. प्रथमतः ' त्यानें तेज उत्पन्न केलें ', ' त्यानें उदक उत्पन्न केलें ' (छां. ६।२।३) ह्या श्रुतीवरून ' येथें महाभूतांच्या संबंधाचेंच प्रकरण चालू आहे ' असें समजतें. तेव्हां (उदकानंतर) ओळीनेंच आलेली महाभूतांपैकीं पृथ्वी सोडून एकाएकींच (' अन्न ' या शब्दानें) व्रीहि वगैरे घ्यावे हें बरोबर नाहीं. तसेंच ' जें काळें रूप तें अन्नाचें आहे ' (छां. ६।४।१) ह्या वाक्य-शेषामध्यें देखील पृथ्वीला योग्य असेंच रूप (सांगितलेलें) दृष्टीस पडतें. कारण ' भक्षण करण्यास योग्य अशा भात वगैरेंचें काळें रूपच असतें ' असा नियम नाहीं. तसेंच, ' व्रीहि वगैरेचें देखील (काळें रूपच असतें ' असाही नियम) नाहीं. शंकाः— पृथ्वीचें देखील काळें रूपच असतें; असाही नियम नाहीं. कारण, (एखादी) जमीन दुधासारखी पांढरी दृष्टीस पडते. आणि एखादी जमीन विस्तवासारखी लाल दृष्टीस पडते. (उत्तरः—) हा दोष (आमचेवर) येत नाहीं. कारण, (श्रुतीमध्यें पृथ्वीचें काळें रूप आहे असें जें म्हटलें आहे तें त्या रूपाचें जें) बाहुल्य त्याला अनुलक्षून म्हटलें आहे. कारण, जसें पृथ्वीचें काळें रूप बहुत ठिकाणीं उपलब्ध होतें, तसें तिचें पांढरें आणि तांबडें रूप बहुत ठिकाणीं उपलब्ध होत नाहीं. (शिवाय), पौराणिक लोक देखील ' रात्र ही पृथ्वीची छाया आहे ' असें म्हणतात; आणि रात्र तर काळी अशी भासते. तेव्हां पृथ्वीचें रूप काळें आहे हें म्हणणें योग्यच आहे. इतर श्रुतींमध्यें देखील येथल्यासारखेंच (महाभूतांच्या उत्पत्तीचे) प्रकरण सुरू करून त्यामध्यें ' उदकापासून पृथ्वी उत्पन्न होते ' (तै. २।१।१) असेंच म्हटलें आहे. तसेंच ' उदकाची जी साय होती, ती कठिण झाली आणि तीच पृथ्वी झाली ' (बृ. १।२।२) अशीही श्रुति आहे. आतां, व्रीहि वगैरेंची जी उत्पत्ति होते ती पृथ्वी-

---

१ भात, जंवस वगैरे.

पासून होते असें 'पृथ्वीपासून ओषधी उत्पन्न होतात, ओषधींपासून अन्न उत्पन्न होतें' (तै. २।१।१) ही श्रुति दाखविते. ह्याप्रमाणें ('अन्न' या शब्दाचा अर्थ) 'पृथ्वी-' च आहे असें प्रतिपादन करणारें प्रकरण वगैरे असतांना त्या शब्दाचा 'व्रीहि वगैरे' हा अर्थ कोठून ध्यानांत येईल ? ('अन्न' शब्दाची व्रीहि वगैरे या अर्थीं जी) प्रसिद्धि (आहे ती) देखील प्रकरण वगैरें-वरूनच बाधित होते. वाक्यशेष देखील अन्न वगैरे पदार्थ पार्थिव असल्यामुळें त्याच्या द्वारानें 'उदकापासून पृथ्वीच उत्पन्न होते' असें सुचवितो असें जाणावें. तेव्हा (प्रकृत श्रुतीमध्यें) 'अन्न' या शब्दानें 'पृथ्वी'च घ्यावी असें सिद्ध झालें. (१२)

[आता येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये तेरावें एकच सूत्र आहे. साराश.— (सू० १३) 'आकाश वगैरे महाभूतापासून जी वायु वगैरेंची उत्पत्ति सांगितली आहे, ती परमात्म्याच्या संबंधामुळें होते किंवा स्वतंत्र रीतीनें होते' असा संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचे म्हणणें असें आहे कीं, ह्यात परमात्म्याचा कांहीं संबंध नाहीं. कारण, श्रुतीमध्यें तो दाखविला नाहीं. आता 'आकाश वगैरे अचेतन आहेत' असें मात्र समजू नये. कारण, ईक्षण वगैरे जे चेतनाचे धर्म ते श्रुतीमध्ये आकाश वगैरेंच्या ठिकाणीं दाखविले आहेत. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं ह्या उत्पत्तीमध्यें परमात्म्याचा संबंध आहे. कारण, आकाश वगैरे सर्व वस्तूंमध्यें परमात्म्याचा अंतर्यामिरूपानें संबंध आहे. शिवाय, 'सर्व वस्तूंची उत्पत्ति परमात्म्यापासून होते' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. शिवाय, आकाश वगैरे वस्तू अचेतन असल्यामुळे त्याच्यापासून स्वतंत्र रीतीनें वायु वगैरेंची उत्पत्ति संभवत नाहीं. आता, श्रुतीमध्यें जे चेतनाचे ईक्षण वगैरे धर्म आकाश वगैरेंच्या ठिकाणीं दाखविले आहेत, ते वास्तविक रीतीनें आकाश वगैरेंचे नव्हेतच. तर 'आकाश वगैरे वस्तूंमध्यें अंतर्यामिरूपानें असणाऱ्या परमात्म्याचेच आहेत' असें समजावें.]

तदभिध्यानादेव तु तल्लिङ्गात्सः ॥ १३ ॥

१३ तो (परमात्मा-) च त्या त्या (कार्या-) चें ध्यान करून (तें तें कार्य उत्पन्न करतो). कारण, (श्रुती- मध्यें) त्याचें चिन्ह दृष्टीस पडतें. (७)

'हीं आकाश वगैरे पंचमहाभूतें स्वतःच आपआपल्या विकारांना उत्पन्न करतात, अथवा परमात्माच त्या त्या (पंचमहाभूतांच्या) स्वरूपानें राहत असून त्या त्या

---

२ जरी 'अन्न' शब्दाचा 'व्रीहि, यव वगैरे' अर्थ प्रसिद्ध आहे, तरी तो येथें घेता येत नाहीं. कारण, तो अर्थ प्रकरणाला सोडून आहे असें यावरून सिद्ध होतें.

३ 'पाऊस पडला असता व्रीहि, यव वगैरे पार्थिव पदार्थ उत्पन्न होतात' असें ज्याअर्थी ह्या वाक्यशेषामध्यें सांगितलें आहे त्याअर्थी 'उदकापासून पृथिवी उत्पन्न होते' असें दाखविण्याचा ह्या वाक्यशेषाचा उद्देश आहे असें मानलें तरी हा वाक्यशेष विरुद्ध होत नाहीं असा सिद्धान्त्याचा अभिप्राय आहे.

विकारांचें ध्यान करून त्यांना उत्पन्न करतो ' असा येथें संशय येतो. (पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं हीं पंचमहाभूतें) स्वतःच (आपआपल्या) विकारांना उत्पन्न करतात. कशावरून ? अशावरून कीं ' आकाशापासून वायु उत्पन्न होतो, वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो ' (तै. २।१।१) इत्यादि श्रुती ' पंचमहाभूतांना स्वतंत्र रीतीनें प्रवृत्ति आहे ' असें सांगतात. शंकाः—' अचेतन पदार्थाना स्वतंत्र रीतीनें प्रवृत्ति नाहीं ' असें पूर्वी (अ. २ पा. २ सू. १-२) सांगितलें आहे. उत्तरः— हा दोष (आमचेवर) येत नाहीं. कारण, ' त्या तेजानें ईक्षण केलें, त्या उदकानें ईक्षण केलें ' (छां. ६।२।४) ह्या श्रुतीमध्यें पंचमहाभूतें देखील चेतन आहेत असें सांगितलें आहे.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— तो परमात्माच त्या त्या (पंचमहाभूतांच्या) स्वरूपानें राहून त्या त्या विकारांचें ध्यान करून त्यांना उत्पन्न करतो. कशावरून ? त्या- (परमात्म्या-) चें चिन्ह दृष्टीस पडतें यावरून. उदा०— ' जो पृथ्वीमध्यें राहून पृथ्वीच्या आंत आहे, ज्याला पृथ्वी जाणीत नाहीं, ज्याचें पृथ्वी हें शरीर आहे, जो पृथ्वीच्या आंत राहून तिचें नियमन करतो ' (बृ. ३।७।३) इत्यादि श्रुती ' पंचमहाभूतें हीं चेतनानें अधिष्ठित झालीं म्हणजेच प्रवृत्त होतात ' असें दाखवितात. तसेंच, ' त्या (आत्म्या-) नें इच्छा केलीः— मीं पुष्कळ व्हावें, मीं प्रजा उत्पन्न कराव्या ' (तै. २।६।१) असा उपक्रम करून पुढें ' तो सत् आणि त्यत् झाला, त्यानें आपण आपल्याला व्यक्त केलें ' (तै. २।६।१) या वाक्यांत ' तो परमात्माच सर्वांचा आत्मा आहे ' असें श्रुति दाखविते. आतां, जें श्रुतीमध्यें ' उदकानें आणि तेजानें ईक्षण केलें ' असें सांगितलें आहे तें (त्या उदक आणि तेज यांमध्यें) परमात्म्याचा प्रवेश असल्यामुळेंच सांगितलें आहे असें समजावें. कारण ' ह्या-(परमात्म्या-) हून दुसरा कोणी द्रष्टा नाहीं ' (बृ. ३।७।२३) ह्या श्रुतीमध्यें (आत्म्याहून) दुसरा कोणी ईक्षण करणारा नाहीं असें सांगितलें आहे. शिवाय, ' त्या-(आत्म्या-)

---

१ कारण, ह्या श्रुतीमध्यें ' परमात्म्याच्या साहाय्यानें वायु उत्पन्न होतो व अग्नि उत्पन्न होतो ' असें सांगितलें नाहीं.

२ ह्या श्रुतीमध्यें ईश्वराचें ' अंतर्यामित्व ' म्हणजे आंत राहून नियमन करणें हें चिन्ह दृष्टीस पडतें. आतां ज्याअर्थी ईश्वर हा आकाश वगैरे सर्व पदार्थांच्या आंत राहून त्या सर्वांचें नियमन करतो, त्याअर्थी तोच सर्व कार्यें उत्पन्न करतो असें अर्थातच त्याच्या अंतर्यामित्वरूप चिन्हावरून सिद्ध होतें.

३ ' सत् ' म्हणजे मूर्तिमान वस्तू आणि ' त्यत् ' म्हणजे मूर्तिरहित वस्तू; ' ह्या सर्व वस्तू तो परमात्माच झाला ' असा ह्या श्रुतीचा अर्थ आहे.

नें ईक्षण केलें:– मीं पुष्कळ व्हावें, मीं प्रजा उत्पन्न कराव्या ' (छां. ६।२।३) ह्या श्रुतीवरून सद्रूपी जो ईक्षण करणारा परमात्मा त्याचेंच प्रकरण सुरूं आहे असें समजतें. (१३)

[आतां येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें चौदावें एकच सूत्र आहे. या अधिकरणामध्यें महाभूतांच्या प्रलयाविषयीं विचार केला आहे. सारांशः— (सू० १४) ' सर्व भूतांचा ब्रह्मामध्येंच लय होतो ' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें असल्यामुळें त्या भूतांच्या प्रलयाविषयीं ' अमुक पदार्थाचा अमुक पदार्थामध्यें लय होतो ' असा कांहीं क्रम नाहीं. किंवा भूतांच्या उत्पत्तीविषयीं श्रुतीमध्यें क्रम सांगितला असल्यामुळें प्रलयाविषयींही तोच घेतला पाहिजे. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, उत्पत्तीच्या क्रमाच्या उलट प्रलयाचा क्रम आहे. कारण, जिना उतरण्याचा क्रम चढण्याच्या क्रमापेक्षा उलट असतो. शिवाय ' मृत्तिकेपासून उत्पन्न झालेल्या घट वगैरेंचा मृत्तिकेमध्येंच लय होतो ' असें दृष्टीस पडतें. तेव्हां आकाशापासून वायु उत्पन्न होतो, त्यापासून तेज, त्यापासून जल, त्यापासून पृथ्वी अशा क्रमानें उत्पन्न झालेलीं महाभूतें त्याच्या उलट क्रमानें लय पावतात. म्हणजे पृथ्वीचा जलामध्यें लय होतो, त्याचा तेजामध्यें, त्याचा वायूमध्यें आणि त्याचा आकाशामध्यें लय होतो. स्मृतीमध्येंही असाच क्रम सांगितला आहे.]

विपर्ययेण तु क्रमोऽत उपपद्यते च ॥ १४ ॥

१४ (परंतु प्रलयाचा) क्रम (उत्पत्तीच्या क्रमाहून) उलट आहे. आणि (हें) रास्त-(च) आहे. (८)

पंचमहाभूतांच्या उत्पत्तीच्या क्रमाविषयीं विचार केला. आतां येथून (त्यांच्या) प्रलयाच्या क्रमाविषयीं विचार कर्तव्य आहे. आतां येथें प्रश्न असा आहे कीं पंचमहाभूतांचा प्रलय - हा अनियमित क्रमानें होतो किंवा उत्पत्तीच्या क्रमानें होतो अथवा त्या (उत्पत्तिक्रमा-) च्या उलट क्रमानें होतो. पंचमहाभूतांची उत्पत्ति, स्थिति आणि लय हे तिन्हीही ब्रह्माच्याच स्वाधीन आहेत असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. उदा:— ' ज्या- (ब्रह्म-) पासून हीं (पंचमहा-) भूतें उत्पन्न होतात, व ज्यामुळें तीं उत्पन्न होऊन वृद्धिंगत होतात, आणि ज्यामध्यें तीं जाऊन लीन होतात ' (तै. ३।१।१). आतां (पूर्वपक्षी म्हणतो कीं अमक्याचाच लय पूर्वी होतो असें मानण्याविषयीं कांहीं) विशेष (कारण) नसल्यामुळें (प्रलयाचा क्रम) अनियमितच आहे. अथवा, 'प्रलयाचा क्रम कोणता आहे' याविषयीं मनुष्याला आकांक्षा उत्पन्न झाली असतां तो मनुष्य श्रुतीमध्यें उत्पत्तीचा क्रम प्रत्यक्ष सांगितलेला पाहून ' प्रलयाचा देखील तोच क्रम असेल ' असें अनुमान करील.

---

४ तेव्हां ह्या परमात्म्याच्या प्रकरणामध्यें जें ' त्या तेजानें ईक्षण केलें ' असें म्हटलें आहे, त्याचा अर्थ ' त्या परमात्म्यानें तेजाच्या रूपानें ईक्षण केलें ' असाच मानला पाहिजे असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः–(भूतांच्या) प्रलयाचा क्रम हा त्यांच्या उत्पत्तीच्या क्रमाहून उलटच असणें योग्य आहे. कारण, लोकांमध्यें असें दृष्टोत्पत्तीस येतें कीं ज्या क्रमानें (मनुष्य) जिना चढून (वर) जातो, त्याच्याहून उलट क्रमानें तो (खालीं) उतरतो. शिवाय, मृत्तिकेपासून उत्पन्न झालेले घट, शराव वगैरे पदार्थ नाश पावतेवेळीं मृत्तिकेमध्यें लीन होतात. तसेंच, उदकापासून उत्पन्न झालेले बर्फ, गारा वगैरे पदार्थ (नाश पावतेवेळीं) उदकामध्यें लीन होतात. तेव्हां उदकापासून उत्पन्न झालेली पृथ्वी (आपल्या) स्थितीचा काल संपला असतां उदकामध्येंच लीन होते. तसेंच, तेजापासून उत्पन्न झालेलें उदक तेजामध्येंच लीन होतें हें रास्तच आहे. अशा क्रमानें सर्व कार्यांचा समुदाय हा सूक्ष्म आणि अधिक सूक्ष्म अशा (आपल्या) अगदीं जवळच्या जवळच्या कारणामध्यें लीन होत होत (शेवटीं) अत्यंत सूक्ष्म असें जें मूलकारण ब्रह्म त्यामध्यें लीन होतो असें जाणावें. कारण, कार्य हें आपलें स्वतःचें कारण सोडून देऊन आपल्या कारणाच्या कारणामध्यें लीन होतें असें मानणें रास्त नाहीं.

स्मृतीमध्यें देखील त्या त्या ठिकाणीं उत्पत्तिक्रमाच्या उलटच प्रलयाचा क्रम दाखविला आहे. उदा०—' हे देवर्षे ! जगाला आधारभूत जी पृथ्वी ती उदकामध्यें लीन होते, उदक तेजामध्यें लीन होतें; आणि तेज वायूमध्यें लीन होतें ' इत्यादि. आतां हा उत्पत्तिक्रम श्रुतीमध्यें उत्पत्तीच्याच प्रकरणामध्यें सांगितला असल्यामुळें प्रलयाला तो क्रम लावतां येत नाहीं. शिवाय, हा (उत्पत्तिक्रम प्रलयाला) अयोग्य असल्यामुळें त्याची

---

१ तेव्हां याप्रमाणेंच ' ज्या क्रमानें कार्यें उत्पन्न होत जातात त्याच्या उलट क्रमानेंच तीं लीन होत जातात ' असें सिद्ध होतें.

२ मृत्तिका हें घटाचें कारण आहे. तें सूक्ष्म आहे. कारण, कार्यापेक्षां कारण हें सूक्ष्मच असतें. म्हणूनच कारणाचा कार्यामध्यें प्रवेश होतो. तसेंच, पृथिवीचें जल हे जें कारण तें देखील पृथिवीपेक्षा सूक्ष्मच आहे. (अ. २ पा. २ सू. १६ पृ. १४७ टी. १ पहा.) परंतु ज्याप्रमाणें घटामध्यें मृत्तिका स्पष्ट उपलब्ध होते, त्याप्रमाणें पृथिवीमध्यें जल हें स्पष्ट उपलब्ध होत नसल्यामुळें तें जल पृथिवीचें अधिक सूक्ष्म कारण आहे असें जाणावें.

३ मृत्तिकारूप पृथिवीपासून उत्पन्न झालेला घट हा आपल्या कारणामध्येंच म्हणजे मृत्तिकारूप पृथिवीमध्येंच लीन होतो, मृत्तिकारूप पृथिवीचें जें जलरूप कारण त्यामध्यें लीन होत नाहीं, असेंच मानावें लागतें. कारण, घटाचा नाश झाला असतां तेथें मृत्तिकाच दृष्टीस पडते, जल दृष्टीस पडत नाहीं. यावरून कार्य हें आपल्या स्वतःच्या कारणामध्येंच लीन होतें असें सिद्ध होतें.

४ जर सृष्टीचा क्रम प्रलयाला लावला तर आकाशाचा वायूमध्यें लय होतो असें मानावें लागेल. परंतु तसें मुळींच मानतां येत नाहीं. कारण, वायु हें आकाशाचें कार्य असल्यामुळें आकाशाचा नाश झाला असता वायूची एक क्षणभरही स्थिति होणार नाहीं. तेव्हां वायु हें कार्य कायम असून त्यामध्यें आकाशरूपी कारणाचा लय होतो असें मानतां येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

उत्पन्न होतात आणि मागून भूतें उत्पन्न होतात असें मानावें, अथवा पूर्वी भूतें उत्पन्न होतात आणि मागून इंद्रियें उत्पन्न होतात असें मानावें याविषयीं तूं दाखविलेल्या आथर्वण श्रुतीमध्यें कांहीं खुलासा केलेला नाहीं. कारण त्या श्रुतीमध्यें इंद्रियांचा आणि भूतांचा फक्त क्रमानें निर्देश केला आहे; त्यांची क्रमानें उत्पत्ति सांगितली नाहीं. तसेंच, इतर ठिकाणीं देखील भूतांच्या उत्पत्तिक्रमाहून इंद्रियांचा उत्पत्तिक्रम पृथकच सांगितलेला आहे. उदा०:— 'प्रजापतीच खरोखर पूर्वी हें (सर्व) होतें; त्यानें आपलें ईक्षण केलें; त्यानें मन उत्पन्न केलें; तें मनच (पूर्वी एकटें) होतें; त्यानें आपलें ईक्षण केलें; त्यानें वाणी उत्पन्न केली.' तेव्हां भूतांच्या उत्पत्तिक्रमाचा (कोणत्याही तऱ्हेनें) भंग होत नाहीं (असें सिद्ध झालें). (१५).

[आतां येथून दहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सोळावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू० १६) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'देवदत्त जन्मला, देवदत्त मेला' इत्यादि व्यवहार होत असल्यामुळें आणि जातकर्म वगैरे संस्कार सांगितले असल्यामुळें जीवाला उत्पत्ति आणि प्रलय आहेत. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं हे व्यवहार आणि संस्कार शरीरासंबंधानें आहेत. तात्पर्य, *'शरीर उत्पन्न झालें असतां त्याबरोबर जीव नवीन उत्पन्न होत नाहीं; आणि शरीराचा* नाश झाला असतां त्याचे बरोबर जीवाचा नाशही होत नाहीं' असें समजावें.]

चराचरव्यपाश्रयस्तु स्यात्तद्व्यपदेशो भाक्तस्तद्भावभावित्वात् ॥१६॥

१६ चराचरें (वस्तू-) च्या संबंधानें ('तो जन्मला, तो मेला') हा व्यवहार (मुख्य) आहे. पण (जीवा- संबंधानें हा व्यवहार) गौण आहे. कारण (त्याचें) अस्तित्व त्या-(शरीरा-) च्या अस्तित्वावर अवलंबून आहे. (१०)

'देवदत्त जन्मला, देवदत्त मेला' अशा प्रकारच्या लौकिक व्यवहारांवरून आणि 'जातकर्म' वगैरे संस्कार सांगितले असल्यावरून 'जीवाला देखील उत्पत्ति-

---

७ 'दृश्यमान जें हें सर्व स्थूल जग तें पूर्वी प्रजापतिस्वरूप होतें, म्हणजे सूक्ष्मभूतस्वरूप होतें. नंतर त्यानें मन उत्पन्न केलें. नंतर त्या मनानें वाणी उत्पन्न केली' असा या श्रुतीचा अर्थ होय. ह्या श्रुतीवरून '*पंचमहाभूतांच्या उत्पत्तीनंतर मन वगैरेंची उत्पत्ति होते*' असें सिद्ध होतें.

१ मनुष्य, पशु, वगैरेंचें जें शरीर तें 'चर' होय. यालाच 'जंगम शरीर' म्हणतात. आणि वृक्ष, पक्षी वगैरेंचें जें शरीर तें 'अचर' होय. यालाच 'स्थावर शरीर' म्हणतात.

२ मनुष्य उत्पन्न झाल्याबरोबर त्याला 'जातकर्म' म्हणून एक संस्कार सांगितला आहे. तसेंच मनुष्य मृत झाल्याबरोबर त्याला 'अंत्येष्टि' म्हणून एक संस्कार सांगितला आहे. आतां जर जीवात्म्याला उत्पत्ति व नाश नसतील, तर त्याला हे संस्कार सांगितलेले संभवणार नाहींत. तेव्हां यावरून जीवात्म्याला उत्पत्ति व नाश आहेत असें सिद्ध होतें असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

प्रलय आहेत ' अशी एखाद्याला भ्रांति उत्पन्न होईल. म्हणून तिचें आम्ही निराकरण करतों:—

जीवाला उत्पत्तिप्रलय नाहींत. कारण, (तसें मानलें तरच) जीवाचा शास्त्रामध्यें सांगितलेल्या फलाशीं संबंध जुळेल. जर जीवाचा शरीरामागून नाश होत असेल तर इष्ट वस्तूची प्राप्ति आणि अनिष्ट वस्तूचा परिहार हे अन्य शरीरामध्यें व्हावे यासाठीं जे शास्त्रामध्यें विधिप्रतिषेध सांगितले आहेत ते फुकट होतील. शिवाय श्रुतीही आहे:— 'जीवानें सोडलेलें हें (शरीर-)च खरोखर नष्ट होतें, जीव नष्ट होत नाहीं ' (छां ६।११।३). शंका:—' तो जन्मला, तो मेला ' हा लौकिक व्यवहार जीवासंबंधानें होतो असें मीं वर दाखविलें आहे. (उत्तर:—) दाखविलें आहेस खरें; पण हा जन्ममरणाचा व्यवहार जीवासंबंधानें गौण आहे. (शंका:—) मग हा (व्यवहार) कोणाच्या संबंधानें मुख्य आहे, कीं ज्यामुळें (तो व्यवहार जीवासंबंधानें) गौण आहे असें म्हणता येईल? उत्तर:— चराचर (वस्तू-)च्या संबंधानें (हा व्यवहार मुख्य आहे). जन्म व मरण हे शब्द स्थावर आणि जंगम अशा शरीराच्या संबंधानें (मुख्य) आहेत. कारण, स्थावर आणि जंगम अशा वस्तूच उत्पन्न होतात आणि नष्ट होतात म्हणून त्यांच्या संबंधानें जन्म आणि मरण हे शब्द मुख्य असून (ते शब्द) त्या (स्थावरजंगम वस्तूंच्या) ठिकाणीं राहणाऱ्या जीवात्म्याला गौण रीतीनें लाविले आहेत. कारण, त्या- (शरीरा-)च्या अस्तित्वावरच (जन्म व मरण या शब्दांचें) अस्तित्व अवलंबून आहे. जेव्हां शरीराचे प्रादुर्भाव आणि तिरोभाव होतात, तेव्हांच जन्म आणि मरण हे शब्द उपयोगांत येतात; जेव्हां ते होत नाहींत तेव्हां (हे शब्द उपयोगात येत) नाहींत. कारण, शरीराशीं संबंध झाल्यावाचून ' जीव जन्मला किंवा मेला ' असें म्हटलेलें कोठेंही आढळून येत नाहीं.

---

३ ' आपल्याला स्वर्ग प्राप्त व्हावा म्हणजे स्वर्गलोकामध्यें चांगलें शरीर प्राप्त होऊन देवासारखें सुख व्हावें असें इच्छिणाऱ्या मनुष्यानें यज्ञ करावा ' असा विधि आहे. परंतु जर शरीराच्या मागोमाग जीवाचाही नाश होईल, तर मनुष्यानें यज्ञ केला तरी त्याला स्वर्ग प्राप्त होण्याचा संभव नसल्यामुळें हा विधि फुकट होईल. तसेंच, ' आपल्याला नरक प्राप्त न व्हावा म्हणजे वाईट शरीर प्राप्त होऊन नरकांतील यातना न व्हाव्या असें इच्छिणाऱ्या मनुष्यानें ब्रह्महत्या वगैरे वाईट कर्में करूं नयेत ' असा निषेध आहे. परंतु, जर शरीराच्या मागोमाग जीवाचाही नाश होईल, तर वाईट कर्में केलीं तरी त्याला नरक प्राप्त होण्याचा संभव नसल्यामुळें हा निषेध फुकट होईल.

४ शरीर दृष्टिगोचर होणें (उत्पत्ति).

५ शरीर दृष्टीच्या आड होणें (नाश).

प्रलयाला जरूरही नाहीं. कारण जोंपर्यंत कार्य कायम आहे तोंपर्यंत कारणाचा नाश होतो असें मानणें योग्य नाहीं. कारण, कारणाचा नाश झाला असतां कार्य राहूंच शकणार नाहीं. पण कार्याचा नाश झाला असतां कारण मात्र राहूं शकतें. कारण, मृत्तिका वगैरेंच्या ठिकाणीं असें दृष्टोत्पत्तीस येतें.[५] (१४)

[आतां येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें पंधरावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू० १५) पूर्वपक्ष्याचें ह्मणणें असें आहे कीं पूर्वींच्या अधिकरणामध्यें सांगितलेला जो आकाश वगैरे वस्तूंच्या उत्पत्तीचा आणि प्रलयाचा क्रम तो बरोबर नाहीं. कारण *त्यामध्यें इंद्रिय, मन व बुद्धि यांचा संग्रह केलेला नाहीं. आणि तो तर अवश्य कोठें तरी केला पाहिजे.* सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'इंद्रियें वगैरे भूतांचे विकार आहेत' असें छांदोग्य श्रुतीवरून सिद्ध होत असल्यामुळें त्या इंद्रिय वगैरेंचे उत्पत्ति आणि प्रलय निराळे सांगावयाला नकोतच. आतां जर कदाचित् ते भूतांचे विकार मानले नाहींत तर त्यांचा भूतांच्या पूर्वी किंवा भूतांच्या मागून कोठेंही संग्रह करतां येतो. एकंदरींत 'पूर्वींच्या अधिकरणामध्यें सांगितलेल्या क्रमाचा भंग होत नाहीं' असें सिद्ध झालें.]

अन्तरा विज्ञानमनसी क्रमेण तल्लिङ्गादिति चेन्नाविशेषात् ॥ १५ ॥

१५ 'विज्ञान आणि मन (यांचे-) मध्येंच (कोठें तरी)
क्रमानें (उत्पत्ति आणि लय मानले पाहिजेत.)
कारण त्यां- (च्या अस्तित्वा-) चीं चिन्हें
आहेत' असें म्हणशील तर तसें नाहीं.
कारण कांहीं भेद नाहीं. (९)

पंचमहाभूतांचे लय आणि उत्पत्ति हे उलट आणि सुलट अशा क्रमानें होतातः असें पूर्वी सांगितलें. तसेंच, सृष्टीचा आरंभ आत्म्यापासून आहे आणि प्रलयाचा शेवट (देखील) आत्म्यामध्येंच आहे असेंही सांगितलें. आतां (पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं) श्रुतिस्मृतींमध्यें इद्रियांसहवर्तमान मन आणि बुद्धि यांचें अस्तित्व प्रसिद्ध आहे. कारण, 'बुद्धि[१] हा सारथि आहे असें जाण; तसेंच, मन हा लगाम आहे असें जाण; इंद्रियांना घोडे म्हणतात' (का. ३।३) इत्यादि चिन्हें दृष्टीस पडतात. तेव्हां त्यांचेही (वरील वस्तूंच्या) मध्यंच कोठ तरी क्रमानें उत्पत्ति आणि प्रलय मानले पाहिजेत. कारण सर्व वस्तूंचा समुदाय ब्रह्मापासून उत्पन्न होतो असें (तुम्हीच) मानलें

५ घटरूपी कार्याचा नाश झाला असतांही मृत्तिका हें त्याचें कारण कायमच असलेलें दिसून येतें. यावरून 'कार्याचा लय कारणामध्येंच होतो' असें उत्पत्तिक्रमाच्या उलटच मानणें बरोबर आहे असें सिद्ध होतें.

१ बुद्धि.

२ आणि तसें मानलें म्हणजे 'आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें, नंतर त्या आकाशापासून वायु, नंतर त्यापासून तेज, नंतर त्यापासून जल, त्यापासून पृथिवी' इत्यादि जो क्रम तैत्तिरीय

आहे. शिवाय, आथर्वण श्रुतींतील उत्पत्तीच्या प्रकरणामध्यें पंचमहाभूतांच्या आणि आत्म्याच्या मध्यें इंद्रियांचा निर्देश केला आहे. उदा०—'ह्या (आत्म्या-) पासून प्राण उत्पन्न होतो. तसेंच, मन, सर्व इंद्रियें, आकाश, वायु, तेज, उदक आणि सर्व वस्तूंना धारण करणारी पृथ्वी (हे पदार्थ उत्पन्न होतात)' (मुं. २।१।३). तेव्हां यामुळें पूर्वी सांगितलेला जो पंचमहाभूतांच्या उत्पत्तीचा आणि प्रलयाचा क्रम त्याचा भंग होऊं लागेलें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण (पूर्वी सांगितलेल्या उत्पत्तिक्रमामध्यें) कांहींच फेरफार होत नाहीं. कारण, इंद्रियें हीं जर भूतांचाच विकार आहेत तर भूताचे जे उत्पत्तिप्रलय तेच त्यांचे उत्पत्तिप्रलय होत. म्हणून त्यांच्या (उत्पत्तिप्रलयांकरितां) एखादा निराळा क्रम शोधून काढण्याची जरूर नाहीं. आतां इंद्रियें हीं भूतांचाच विकार आहेत अशाविषयीं पुढील श्रुतींत चिन्ह आढळतें:— 'हे सोम्य! मन हें अन्नमय आहे, प्राण हा उदकमय आहे, वाणी ही तेजोमय आहे' (छां. ६।५।४) इत्यादि. आतां कांहीं ठिकाणीं भूतांचा आणि इंद्रियांचा पृथक् उल्लेखही केलेला आढळतो. पण तो 'ब्राह्मणपरिव्राजक'—न्यायानें केलेला आहे असें समजावें.

आतां, इंद्रियें हीं भूतांचा विकार नव्हेत (असें जरी तूं मानशील) तरी देखील भूतांच्या उत्पत्तिक्रमामध्यें इंद्रियांमुळें कांहींच फेरफार होत नाहीं. कारण, पूर्वी इंद्रियें

उपनिषदामध्ये सांगितला आहे त्याचा भंग होईल. कारण आत्मा, आकाश, वायु वगैरे पदार्थांपैकीं ज्या दोन पदार्थांमध्यें हे बुद्धि वगैरे पदार्थ घालाल, त्या दोन पदार्थांचा कार्यकारणभाव नाहीं असेंच म्हणावें लागेल.

३ कारण ह्या मुंडकोपनिषदावरून 'पंचमहाभूताच्या उत्पत्तीच्या पूर्वींच प्राण, मन वगैरे पदार्थ आत्म्यापासून उत्पन्न झाले' असें सूचित होत असल्यामुळें 'आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें' हा क्रम सोडावा लागतो. आणि हा उत्पत्तीचा क्रम सोडला म्हणजे त्याच्या उलट असलेला जो प्रलयाचा क्रम तोही अर्थातच सोडला पाहिजे.

४ तेव्हां अन्न हा पृथिवीचाच विकार असल्यामुळें मन देखील पृथिवीचाच विकार आहे असें यावरून सिद्ध होतें.

५ पूर्वी पूर्वपक्ष्यानें दाखविलेल्या मुंडक उपनिषदामध्यें.

६ परिव्राजक म्हणजे संन्यासी. हाही ब्राह्मणच असल्यामुळें ब्राह्मणाचा निर्देश केला असता तेथें वस्तुतः परिव्राजकाचा निराळा निर्देश करण्याचें काहीं कारण नाहीं, तरी परिव्राजकाचे इतर ब्राह्मणापेक्षा काहीं विशेष सामर्थ्य असल्यामुळें सर्व ब्राह्मणाचा 'ब्राह्मण' शब्दानें निर्देश केला असूनही परिव्राजकाचा निराळा निर्देश करण्याची वहिवाट आहे. यालाच 'ब्राह्मण परिव्राजक-न्याय' म्हणतात. त्याप्रमाणेच येथेंही जरी मन हें घट, पट वगैरेंप्रमाणें पृथिवीच आहे, तरी त्याचें घट, पट वगैरेंपेक्षा काहीं विशेष सामर्थ्य उपलब्ध होत असल्यामुळें पृथिवीचा निर्देश केला असूनही मुद्दाम मनाचा निराळा निर्देश केला आहे असें समजावें.

शिवाय, शरीराचा संयोग आणि वियोग यांवरच जन्म व मरण हे शब्द अवलंबून आहेत असें श्रुतीही दाखविते. उदा०:– ' तो हा पुरुष जन्म पावणारा म्हणजे शरीराप्रत प्राप्त होणारा, आणि मरण पावणारा म्हणजे शरीरापासून दूर होणारा ' (बृ. ४।३।८). आता ' जातकर्म ' वगैरे जे संस्कार सांगितले आहेत ते देखील शरीराच्या प्रादुर्भावालाच अनुसरून सांगितले आहेत असें समजावें. कारण, जीवाचा प्रादुर्भाव संभवतच नाहीं. ज्याप्रमाणें परमात्म्यापासून आकाश वगैरेंची उत्पत्ति होते, त्याप्रमाणें परमात्म्यापासून जीवाची उत्पत्ति होते किंवा नाहीं हें पुढील सूत्रामध्यें (सूत्रकार) सांगणार आहेत. ह्या सूत्रामध्यें (सूत्रकारांनीं) फक्त इतकेंच सांगितलें आहे कीं जे उत्पत्तिप्रलय ठोकळ मानानें जीवाला आहेत असें लोक म्हणतात ते वास्तविक शरीराला आहेत, जीवाला नाहींत. (१६)

[आता येथून अकराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सतरावें एकच सूत्र आहे. साराशः— (सू० १७) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जरी शरीराबरोबर जीवाचे उत्पत्ति व नाश होत नसतील तरी ' स्वतंत्र रीतीनें आकाश वगैरेंप्रमाणें परमात्म्यापासून जीव उत्पन्न होतात ' असें मानलें पाहिजे कारण, बृहदारण्यक श्रुतीमध्यें ठिणग्यांचा दृष्टांत देऊन जीवाची उत्पत्ति वर्णिली आहे. शिवाय, 'जीव हे स्वतंत्र तत्त्वें म्हणून आहेत, ते परमात्म्यापासून उत्पन्न होत नाहींत ' असें मानलें असता ' परमात्म्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें.' ही प्रतिज्ञा सिद्ध होणार नाहीं. तसेंच, जीव हे विभक्त असल्यामुळें ते पूर्वी सातव्या सूत्रात सांगितल्याप्रमाणें ' विकार आहेत ' असें मानलेंच पाहिजे. आता यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जीव उत्पन्न होत नाहीं. कारण, जगाच्या उत्पत्तीचें वर्णन करणाऱ्या अनेक श्रुतींमध्यें जीवाची उत्पत्ति वर्णिली नाहीं. उलट, ' जीवात्मा नित्य आहे ' असेंच श्रुतीमध्ये सांगितलेलें दृष्टीस पडतें. आता, ' जीवात्मा विभक्त आहे ' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे, तें औपाधिक होय. वास्तविक रीतीनें जीवात्मा हा परमात्म्यापासून मुळींच विभक्त नाहीं. तसेंच, बृहदारण्यक श्रुतीमध्यें जी जीवाची उत्पत्ति वर्णिली आहे ती देखील औपाधिकच होय. तसेंच, जीवात्मा हा परमात्म्यापेक्षा भिन्न नसल्यामुळें पूर्वपक्ष्यानें दाखविलेली प्रतिज्ञाही सिद्ध होते. तसेंच, जीवात्मा आणि परमात्मा याचे जें भिन्न भिन्न स्वरूप उपलब्ध होतें तेंही औपाधिकच होय. तात्पर्य, ' जीवाची उत्पत्ति होत नाहीं ' असें सिद्ध झालें.]

नाऽऽत्माऽश्रुतेर्नित्यत्वाच्च ताभ्यः ॥ १७ ॥

१७ आत्मा (उत्पन्न होत) नाहीं. (एक) कारण (असें आहे कीं) श्रुतीमध्यें (त्याची उत्पत्ति सांगितलेली) नाहीं. आणि (दुसरें) कारण असें आहे कीं त्या (श्रुती-) वरून (आत्म्याचें) नित्यत्व (सिद्ध होतें). (११)

शरीरइंद्रियरूपी पिंजऱ्याचा अध्यक्ष आणि कर्माच्या फलाशीं सबद्ध असा जो जीव नावाचा आत्मा तो आकाश वगैरेंप्रमाणें ब्रह्मापासून उत्पन्न होतो, किंवा ब्रह्माप्रमाणेंच उत्पन्न होत नाहीं, अशाविषयीं श्रुतींमध्यें (परस्पर--) विरोध असल्यामुळें सशय उत्पन्न होतो. काहीं श्रुतींमध्यें 'अग्नीच्या ठिणग्या' वगैरेंचे दृष्टांत देऊन जीवात्म्याची परमात्म्यापासून उत्पत्ति होते असें सांगितलें आहे, पण काहीं श्रुतींमध्यें अविकारी परमात्म्याचा शरीरामध्यें प्रवेश झाल्यामुळें त्यालाच जीवावस्था प्राप्त होते असें सांगितलें आहे, जीव उत्पन्न होतो असें त्यामध्यें सांगितलें नाहीं.

आता (पूर्वपक्षी म्हणतो --) जीव उत्पन्न होतो असें मानणें भाग आहे. का ? कारण, (तसें मानलें असतां) प्रतिज्ञेला बाध येत नाहीं. म्हणजे 'एकाचें ज्ञान झालें असता ह्या सर्वांचें ज्ञान होतें' ह्या प्रतिज्ञेला 'सर्व वस्तूचा समुदाय ब्रह्मापासून उत्पन्न होतो' असे मानलें तरच बाध येत नाहीं. परंतु, 'जीव हा एक निराळेंच तत्त्व आहे' असें मानलें तर ह्या प्रतिज्ञेला बाध येईल. तसेंच, अविकारी परमात्माच जीव आहे असेंही मानता येत नाहीं. कारण, (परमात्मा आणि जीवात्मा यांचीं) स्वरूपें भिन्न आहेत. पातकरहितत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त असा परमात्मा आहे आणि त्याच्या उलट जीवात्मा आहे, शिवाय, ह्या जीवात्म्याला विभाग असल्यामुळेंही तो विकार आहे असें सिद्ध होतें. कारण, जेवढे म्हणून आकाश वगैरे (पदार्थ) विभक्त आहेत तेवढे सर्व विकारच आहेत. आणि त्या आकाश वगैरेंची उत्पत्ति होते हें आपल्याला समजलेंच आहे. तेव्हा, ज्याअर्थी पुण्यकर्म आणि पापकर्म करणारा (व त्यामुळें) सुखदुःखांनीं युक्त होणारा असा जीवात्मा देखील प्रत्येक शरीरामध्यें विभक्त आहे, (त्याअर्थी) त्या (जीवात्म्या-) ची देखील प्रपचाच्या उत्पत्तीच्या वेळीं उत्पत्ति व्हावी हें योग्य आहे. शिवाय, श्रुतीनें 'ज्याप्रमाणें अग्नीपासून लहान लहान ठिणग्या निघतात, त्याप्रमाणेंच ह्या परमात्म्यापासून सर्व प्राण (उत्पन्न होतात)' (बृ. २।१।२०) या वाक्यात प्राण वगैरे भोग्य वस्तूच्या समुदायाची उत्पत्ति सागून पुढें 'हे सर्व आत्मे उत्पन्न होतात' ह्या वाक्यामध्यें भोक्ते जे जीवात्मे त्यांची उत्पत्ति पृथक् सांगितली आहे. शिवाय, 'हे सोम्य ! ज्याप्रमाणे प्रदीप्त

---

१ चालक

२ कारण ब्रह्मापेक्षा जीव म्हणून एक निराळेंच तत्त्व असल्यामुळें ब्रह्माचें ज्ञान झालें तरी जीवाचें ज्ञान होणें अशक्य आहे

३ म्हणजे पातकानें युक्त आहे.

४ जीवात्मा विभक्त असल्यामुळें

५ भिन्न भिन्न.

अशा अग्नीपासून (त्या अग्नी–) सारख्याच हजारों ठिणग्या उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणें अक्षरांपासून (त्या अक्षरासारखेच) अनेक प्रकारचे पदार्थ उत्पन्न होतात, आणि त्या-(अक्षरा-) मध्येंच लीन होतात' (मुं. २।१।१) ह्या श्रुतीमध्येंही जीवात्म्याचेच उत्पत्तिप्रलय सांगितले आहेत. कारण, (ह्या श्रुतीमध्यें 'अक्षरा-) सारखे' असें म्हटलें आहे. आणि जीवात्मेच (अक्षरासारखे म्हणजे) परमात्म्यासारखे आहेत. कारण, त्या (जीवात्म्यां-) चा चैतन्याशीं संबंध आहे. आतां एखाद्या श्रुतीमध्यें एकादी गोष्ट सांगितली नसली म्हणून तेवढ्यावरून इतर श्रुतीमध्यें सांगितलेल्या त्याच गोष्टीचा निषेध करतां येत नाहीं. कारण, जर इतर श्रुतीमध्यें अविरुद्ध अशी एकादी अधिक गोष्ट सांगितली असेल तर तिचा सर्व ठिकाणीं संग्रह केला पाहिजे असा नियम आहे. तेव्हां, असें निश्चित झालें असल्यामुळें 'परमात्म्यानें शरीरामध्यें प्रवेश केला' असें सांगणारी श्रुति देखील 'त्यानें आपण आपल्यालाच व्यक्त केलें' (तै. २।७।१) इत्यादि श्रुतींप्रमाणें "(परमात्म्याला जीवरूपी) विकाराची अवस्था प्राप्त होते' अशा अर्थानेंच लावावी. तेव्हां जीवात्मा उत्पन्न होतो असें सिद्ध झालें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— आत्मा म्हणजे जीवात्मा हा उत्पन्न होत नाहीं. कां? कारण श्रुतीमध्यें त्याची उत्पत्ति सांगितली नाहीं. श्रुतीमध्यें उत्पत्तीच्या प्रकरणामध्यें पुष्कळ ठिकाणीं (जीवात्म्याची उत्पत्ति) सांगितली नाहीं. शंकाः—'एखाद्या श्रुतीमध्यें एखादी गोष्ट सांगितली नसली तर तेवढ्यावरून इतर श्रुतीमध्यें सांगितलेल्या त्याच गोष्टीचा निषेध करतां येत नाहीं' असें मीं पूर्वी म्हटलेंच आहे. उत्तरः— म्हटलें आहेस खरें; पण ह्या-(जीवा-)ची उत्पत्तीच मुळीं संभवत नाहीं असें आमचें म्हणणें आहे. कारण, त्या-(श्रुती-) वरून जीवात्म्याचें नित्यत्व सिद्ध होतें. सूत्रांतील 'आणि' या

---

६ अक्षर म्हणजे अविनाशी (असा परमात्मा); त्यापासून.

७ तेव्हां तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें जेथें आकाश वगैरेंची उत्पत्ति सांगितली आहे तेथें जरी जीवात्म्याची उत्पत्ति सांगितली नाहीं, तरी तेवढ्यावरून 'जीवात्म्याची मुळीं उत्पत्तीच होत नाहीं' ही गोष्ट सिद्ध होत नाहीं.

८ ज्याप्रमाणें 'परमात्म्यानें आकाश, वायु वगैरे विकार उत्पन्न करून त्या विकारांच्या स्वरूपानें तो परमात्मा व्यक्त झाला' असें 'त्यानें आपण आपल्यालाच व्यक्त केलें' ह्या श्रुतीचें तात्पर्य आहे, त्याप्रमाणेंच 'परमात्म्यानें शरीरामध्यें प्रवेश केला' ह्या श्रुतीचें देखील 'परमात्म्यानें जीवरूपी विकार उत्पन्न करून त्या विकारांच्या स्वरूपानें त्यानें शरीरामध्यें प्रवेश केला' असेंच तात्पर्य आहे असें समजावें असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

शब्दावरून 'जीवाचे अजत्वें वगैरे धर्म श्रुतीवरून सिद्ध होतात' हेंही जीवाची उत्पत्ति न होण्याला एक कारण आहे असें समजावें. ह्या जीवात्म्याचें नित्यत्व श्रुतीवरून समजतें. तसेंच, त्याचें अजत्व आणि अविकारित्व, तसेंच, 'अविकारी अशा ब्रह्मालाच जीवाची अवस्था प्राप्त होते', आणि 'जीव ब्रह्मस्वरूपी आहे' ह्या गोष्टी श्रुतीवरून समजतात. तेव्हां अशा प्रकारच्या जीवाची उत्पत्ति मुळींच संभवत नाहीं. आतां, त्या श्रुती कोणत्या (असें विचारशील तर सांगतों:—) 'जीव हा मरत नाहीं' (छां. ६।११।३); 'तो हा आत्मा मोठा आहे, अज आहे, त्याला जरा नाहीं, मरण नाहीं, तो अमृत आहे, निर्भय आहे, तेंच ब्रह्म होय[12]' (बृ. ४।४।२५); 'ज्ञानी (आत्मा) उत्पन्न होत नाहीं किंवा मरत नाहीं[13]' (का. २।१८); 'हा (आत्मा) अज, नित्य, शाश्वत आणि पुराण असा आहे[16]' (का. २।१८); 'परमात्म्यानें तें (शरीर वगैरे) उत्पन्न करून त्यामध्येंच (आपण) प्रवेश केला' (तै. २।६।१); 'ह्या जीव-स्वरूपानें प्रवेश करून नामरूपें व्यक्त करावीं' (छां. ६।३।२); 'त्या ह्या- (आत्म्या-) नें ह्या- (शरीरा-) मध्यें नखाच्या अग्रापर्यंत प्रवेश केला आहे' (बृ. १।४।७); '(हे जीवा!) तें (ब्रह्म) तूं आहेस.' (छां. ६।८।७); 'मी ब्रह्म आहें' (बृ. १।४।१०); 'सर्वांचा अनुभव घेणारा हा आत्मा ब्रह्म आहे' (बृ. २।५।१९) इत्यादि. आतां ह्या वरील श्रुती 'जीव नित्य आहे' असें सांगून 'जीवाची उत्पत्ति होते' ह्या मताचें निरसन करतात.

शंकाः-जिवाला विभाग असल्यामुळें (तो) विकार आहे, आणि तो विकार असल्यामुळें तो उत्पन्न होतो असें मानलें पाहिजे असें मी पूर्वी म्हटलें आहे. उत्तरः— ह्या- (जीवा-) ला स्वतःला मुळींच विभाग नाहीं. कारण, 'सर्व भूतांमध्यें गुप्त रीतीनें राहणारा, सर्व-

---

९ उत्पत्ति नसणें.

१० ह्या श्रुतीवरून जीवात्म्याचें नित्यत्व सिद्ध होतें.

११ जीवात्मा.

१२ ह्या श्रुतीवरून 'जीवात्मा जन्मरहित आहे, नित्य आहे, आणि तो ब्रह्मस्वरूपी आहे' ह्या तीन गोष्टी सिद्ध होतात.

१३ ह्या श्रुतीवरून जीवात्म्याचें जन्मरहितत्व आणि नित्यत्व हे धर्म सिद्ध होतात.

१४ विकाररहित.

१५ जुना.

१६ ह्या श्रुतीवरून 'जीवात्मा हा जन्मरहित आहे, नित्य आहे, आणि अविकारी आहे' ह्या तीन गोष्टी सिद्ध होतात.

१७ ही श्रुति व हिच्या पुढील दोन्ही श्रुती यांवरून 'अविकारी अशा ब्रह्मालाच जीवाची अवस्था प्राप्त होते' ही गोष्ट सिद्ध होते.

१८ या आणि पुढील श्रुतींवरून 'जीव ब्रह्मस्वरूप आहे' ही गोष्ट सिद्ध होते.

व्यापी, आणि सर्व भूतांचा अंतरात्मा असा एक देव आहे' (श्वे. ६।११) अशी श्रुति आहे. आता ह्या जीवाचा जो भेद भासतो तो बुद्धि वगैरे उपाधींमुळें भासतो. ज्याप्रमाणें घट वगैरे (उपाधीं-) च्या संबधामुळें (एकाच) आकाशाचा भेद भासतो, तसेंच हें होय; आणि याप्रमाणेंच 'तो हा आत्मा ब्रह्म होय. तोच विज्ञानमय, मनोमय, प्राणमय, चक्षुर्मय, आणि श्रोत्रमय आहे' (बृ. ४।४।१५) इत्यादि श्रुतीही 'जीव हा एक आणि अविकारी असें जें ब्रह्म तद्रूपच असून तो विज्ञानमय वगैरे अनेकमय आहे' असें दाखविते. आता (ह्या श्रुतींत जीवाला) 'विज्ञानमय वगैरे' जें म्हटलें आहे त्याचा अर्थ असा आहे कीं ह्या जीवाचें विज्ञान वगैरेंहून जें भिन्न स्वरूप तें व्यक्त होत नसल्यामुळें तें नेहमीं त्या (विज्ञान वगैरे-) नीं आच्छादित असतें. ज्याप्रमाणें एखाद्या अविचारी मनुष्याला 'हा स्त्रीमय आहे' असें म्हणतात, त्याप्रमाणेंच हें जाणावें. आता, जें श्रुती-मध्यें काहीं ठिकाणीं ह्या- (जीवात्म्या-) ला उत्पत्ति व प्रलय आहेत असें सांगितलें आहे तें देखील ह्यामुळेंच म्हणजे जीवाचा उपाधींशीं संबंध असल्यामुळेंच म्हटलें आहे असें समजावें; म्हणजे उपाधि उत्पन्न झाली म्हणजे हा उत्पन्न झाला असें म्हणतात, व उपाधि नष्ट झाली म्हणजे हा नष्ट झाला असें म्हणतात. श्रुतीही असेंच सांगते — उदा०— 'ज्ञानानें पूर्ण असा हा आत्माच ह्या भूतापासून निघतो,[२४] आणि त्याच्या मागोमाग नाश पावतो; मृत झाल्यानतर त्याला काहीं ज्ञान होत नाहीं' (बृ. ४।५।१३). तसेंच, हा जो प्रलय होतो तो उपाधींचाच होतो, आत्म्याचा होत नाहीं ही गोष्टही पुढें येथेंच 'हे भगवन्! मला आपण मोहांत पाडलें आहे; मृत झाल्यानतर त्याला

---

१९ जीवात्मा.

२० बुद्धिमय

२१ तेव्हा 'जीवाचे जे अनेक भेद भासतात ते बुद्धि, मन वगैरे उपाधींच्या योगानें भासतात, ते वास्तविक नव्हेत' असें ह्या श्रुतीवरून अर्थातच सिद्ध होतें.

२२ स्त्रियांच्या अधीन झालेला

२३ येथें 'विज्ञानमय' शब्दाचा अर्थ 'विज्ञानाच्या अधीन झालेला' असा जाणावा. 'विज्ञानमय' शब्दाचा जो दुसरा अर्थ 'विज्ञानाचा विकार' असा आहे तो येथें घेऊ नये असा ह्या भ्रथाचें तात्पर्य आहे.

२४ पंचमहाभूतात्मक जें हें शरीर त्यापासून हा निघतो, म्हणजे तें शरीर उत्पन्न झालें कीं हा उत्पन्न होतो

२५ ह्या श्रुतीमध्यें ज्याअर्थी जीवाची उत्पत्ति शरीराच्या उत्पत्तीवर अवलबून आहे आणि जीवाचा नाश शरीराच्या नाशावर अवलबून आहे असें सांगितलें आहे, त्याअर्थी जीवाची उत्पत्ति व नाश हे उपाधीच्या संबधामुळेंच आहेत, जीवाचे स्वत.चे नव्हेत असें सिद्ध होतें कारण, जर जीवाचे उत्पत्ति व नाश हे स्वत चे असते, तर ते कधींही दुसऱ्यावर अवलबून राहिले नसते.

२६ याज्ञवल्क्याला उद्देशून मैत्रेयी बोलत आहे.

काहीं ज्ञान होत नाहीं (हें जें आपण सांगितलें) तें मला कांहीं समजलें नाहीं ' असा प्रश्न करून श्रुतीनें सांगितली आहे:— '.अगे ! तुला मोहांत पाडण्यासारखें मी कांहीं सांगत नाहीं. अगे ! हा आत्मा अविनाशी आहे; ह्याच्या स्वरूपाचा उच्छेद होत नाहीं, फक्त (शरीर वगैरे) मात्रांशीं ह्या-(आत्म्या-) चा संबंध नाहींसा होतो ' (बृ. ४।५। १४). अविकारी अशा ब्रह्मालाच (उपाधीमुळें) जीवावस्था प्राप्त होते असें मानल्यानें (एका आत्म्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ह्या प्रतिज्ञेचाही बाध होत नाहीं. (जीवात्मा आणि परमात्मा) यांचें स्वरूप भिन्न आहे असें जें पूर्वी म्हटलें आहे तें देखील उपाधीमुळेंच होय, (वास्तविक नव्हे). कारण 'आतां ह्यानंतर मोक्ष- (प्राप्ती-) करितां (जो उपाय तो) सांग ' (बृ. ४।३।१४) इत्यादि श्रुतीनें 'मागून चालू असलेला जो जीवात्मा त्याला संसारांतील कोणताही धर्म नाहीं ' असें सांगून, 'तो परमात्मस्वरूप आहे ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां जीवात्म्याला उत्पत्तीही नाहींच, आणि नाशही नाहींच (असें सिद्ध झालें). (१७)

[आता येथून बाराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें अठरावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू० १८) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं जीवात्मा जरी नित्य आहे तरी त्याचें ज्ञान नित्य नाहीं. मनाच्या संबंधामुळें त्याचें ठिकाणी ज्ञान उत्पन्न होतें. जर नित्य ज्ञान असतें तर झोपेमध्ये सुद्धां त्याला ज्ञान झालें असतें. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जीवात्मा हा परमात्म्याहून भिन्न नसल्यामुळे तो नित्यज्ञानस्वरूप आहे. आता ' जर आत्मा हा नित्यज्ञानस्वरूप आहे तर प्राण वगैरे ज्ञानेंद्रियें निरर्थक होतील ' असें मात्र समजूं नये. कारण, विशेष प्रकारच्या ज्ञानाकरितां त्याची जरूर आहे. आतां झोंपेमध्यें जें ज्ञान होत नाहीं त्याचें कारण असें आहे कीं, त्या वेळीं विषयच नसतो. तात्पर्य, ' जीवात्मा हा नित्यज्ञानस्वरूप आहे ' असें सिद्ध झालें.]

ज्ञोऽत एव ॥ १८ ॥

१८ म्हणूनच (जीवात्मा) ज्ञ (म्ह. नित्यज्ञानी) आहे. (१२)

---

२७ नाश.

२८ विषयांशीं.

२९ ' जर परमात्म्यापासून जीवाची उत्पत्ति होत नसेल म्हणजे परमात्म्यापेक्षा जीव म्हणून एक निराळेंच तत्त्व असेल, तर परमात्म्याचें ज्ञान झालें तरी जीवाचें ज्ञान होणें अशक्य असल्यामुळें ' एकाच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' ही प्रतिज्ञा सिद्ध होणार नाहीं असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे त्याचें हें उत्तर दिलें आहे.

(आतां) हा (जीवात्मा) वैशेषिक लोकांच्या मताप्रमाणें स्वतः अचेतन असून त्याचा ज्ञान हा एक बाह्य धर्म आहे, किंवा सांख्य लोकांच्या मताप्रमाणें (तो जीवात्मा) नित्यज्ञानस्वरूपच आहे याविषयीं शास्त्रकारांचा मतभेद असल्यामुळें संशय उत्पन्न होतो. मग आतां तुझें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतोः—माझें म्हणणें असें आहे कीं) जीवात्म्याचा ज्ञान हा गुण बाह्य आहे. ज्याप्रमाणें अग्नीचा आणि घटाचा संयोग झाला असतां त्यापासून घटामध्यें तांबडेपणा वगैरे गुण उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणेंच जीवात्म्याचा आणि मनाचा संयोग झाला असतां त्यापासून जीवात्म्यामध्यें तें (ज्ञान) उत्पन्न होतें. कारण, जर जीवात्म्याचें ज्ञान नित्य असतें, तर निद्रित, मूर्छित, आणि पिशाचग्रस्त अशा मनुष्यांना देखील ज्ञान झालें असतें. पण (ते मनुष्य निद्रा वगैरे अवस्थांमधून सावध झाल्यावर त्याना विचारलें असतां ते ' आम्हांला कांहीं ज्ञान नव्हतें ' असें सांगतात; आणि सावध झाले म्हणजे तेच लोक ज्ञानी आहेत असें दृष्टीस पडतें. तेव्हां जीवाला कधीं कधींच ज्ञान होत असल्यामुळें ज्ञान हा त्याचा बाह्य धर्मच आहे (असें सिद्ध होतें).

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—' म्हणूनच ' म्हणजे (जीवात्मा) उत्पन्न होत नाहीं म्हणूनच, म्हणजे अविकारी अशा परब्रह्मालाच उपाधींच्या संबंधामुळें जीवावस्था प्राप्त होते म्हणूनच हा जीवात्मा ' ज्ञ ' म्हणजे नित्यज्ञानी आहे. आतां, परब्रह्म तर ज्ञानस्वरूप आहे असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे, उदा०—' ब्रह्म हें विज्ञान- (स्वरूप) आणि आनंद- (स्वरूप) आहे ' (बृ. ३।९।२८); ' ब्रह्म हें सत्य, ज्ञान आणि अनंत असें आहे ' (तै. २।१।१); ' आत्मा हा आंत नाहीं, बाहेर नाहीं, विज्ञानमय असाच आहे ' (बृ. ४।५।१३) इत्यादि. आतां, तें परब्रह्मच जर जीव आहे तर जसें उष्णता आणि प्रकाश हें अग्नीचें स्वरूप आहे तसें नित्यज्ञान हें देखील त्या जीवाचें स्वरूपच आहे असें समजतें. शिवाय, श्रुतीमध्यें विज्ञानमय (अशा जीवात्म्या-) चें प्रकरण चालूं करून असें सांगितलें आहेः—' (निद्रावस्थेमध्यें हा जीवात्मा) निद्रित नसून निद्रित अशा इंद्रियांप्रत पाहतो ' (बृ. ४।३।११); ' ह्या (स्वप्नावस्थे-) मध्यें हा पुरुष स्वप्रकाश आहे ' (बृ. ४।३।९); ' ज्ञाता (जो आत्मा त्या-) च्या ज्ञानाचा कधींही नाश होत नाहीं ' (बृ. ४।३।३०) इत्यादि. शिवाय, ' आता मी ह्याचा वास घेतों असें जो जाणतो तो आत्मा ' (छां. ८।१२।४) ह्या श्रुतीमध्यें सर्व इंद्रियांच्या द्वारांनीं ' हें

---

१ कुंभारानें मडकें भाजलें असतां त्या मडक्यामध्यें तांबडेपणा उत्पन्न होतो असें प्रसिद्ध आहे.

२ बुद्धि, मन, शरीर वगैरे उपाधींच्या.

मी जाणतों, हें मी जाणतों ' या रूपानें (आत्म्याला) ज्ञानाचें अनुसंधान होतें (असें सांगितलें) असल्यामुळें तो आत्मा ज्ञानस्वरूप आहे असें सिद्ध होतें.[3] (शंकाः—) जर आत्मा हा नित्यज्ञानस्वरूप आहे, तर घ्राण वगैरे इंद्रियें निरुपयोगी होतील. (उत्तरः–) तुझी शंका बरोबर नाहीं. कारण, ज्ञानाचे गंध वगैरे जे विशेष प्रकारचे विषय ते निश्चित करण्याकरितां त्या इंद्रियांचा उपयोग आहे, आणि हीच गोष्ट ' गंधा-(च्या ज्ञाना-) करिता घ्राणेंद्रिय आहे ' (छां. ८।१२।४) इत्यादि श्रुतींनीं सांगितली आहे. आता ' निद्रित वगैरे मनुष्यांना ज्ञान नसतें ' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे त्याचें निरसन श्रुतीनेंच केलें आहे. निद्रित अशा आत्म्याचें प्रकरण सुरू करून पुढें श्रुतीमध्यें असें सांगितलें आहेः— ' त्या वेळीं (हा जीवात्मा) जें काहीं पहात नाहीं तें पहात असूनही पहात नाहीं. कारण, द्रष्ट्याच्या दृष्टीचा कधींही नाश होत नाहीं. कारण ती अविनाशीच आहे. परतु त्या- (आत्म्या-) हून भिन्न अशी दुसरी वस्तूच नाहीं कीं जिला हा जीवात्मा पाहील ' (बृ. ४।३।२३) इत्यादि. ह्या श्रुतीचें तात्पर्यः– निद्रावस्थेमध्यें हा जो जीवात्म्याचा अजाणपणा भासतो तो त्याला ज्ञान नाहीं म्हणून नव्हे; तर फक्त विषय नाहीं म्हणूनच होय. ज्याप्रमाणें आकाशामध्यें असणारा प्रकाश उपलब्ध होत नाहीं याचें कारण त्या प्रकाशाला स्वरूप नाहीं हें नव्हे; तर (त्या आकाशामध्यें) प्रकाशित करण्यास योग्य अशी वस्तूच नाहीं हें होय; त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट समजावी. आता, वैशेषिक वगैरे लोकांनीं जे तर्क केलेले आहेत ते श्रुतीशीं विरुद्ध असल्यामुळें खोटे आहेत. तेव्हा, यावरून आत्मा हा नित्यज्ञानस्वरूपच आहे असा (आम्ही) निश्चय करतों. (१८)

[*आता येथून तेराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये एकोणिसाव्या सूत्रापासून* बत्तिसाव्या सूत्रापर्यंत चौदा सूत्रें आहेत. या अधिकरणामध्यें जीवाच्या परिमाणाबद्दल विचार केला आहे सारांश — (सू० १९) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं जीवाचें अणु परिमाण आहे. जर त्याचें महत् परिमाण असेल तर ' त्याची शरीरापासून उत्क्राति म्हणजे उत्क्रमण होतें, तो परलोकात जातो व फिरून या मृत्युलोकात येतो ' असं जें श्रुतीमध्यें वर्णन केले आहे तें जुळणार नाहीं. आता, *जर त्याचें मध्यम परिमाण म्हणजे शरीराएवढ परिमाण मानावें तर त्याचें जैन मताच्या खंडनाचे* वेळीं खडन केलेंच आहे. तेव्हा ' जीव अणु आहे ' असें सिद्ध झालें (सू. २०) ' जीवाची शरीरापासून उत्क्राति ' म्हणजे ' शरीरावरचें आपलें स्वामित्व सोडणें ' असें समजूं नये, तर ' शरीरापासून दूर होणें ' असें समजावें. कारण, शरीरापासून दूर झाल्याशिवाय त्याला परलोकात जाता येणार नाहीं.

---

३ जर आत्मा हा ज्ञानस्वरूप नसेल, म्हणजे ज्ञान हा जर आत्म्याचा औपाधिक धर्म असेल, तर ज्ञान हा चक्षु वगैरे इंद्रियाचा धर्म आहे असें मानावें लागेल; आणि तसें मानलें असता ' इंद्रियाच्या द्वारानें मी जाणतों ' असें आत्म्याला अनुसंधान होणार नाहीं. तेव्हा अर्थातच ही श्रुति विरुद्ध होईल. तात्पर्य—ह्या श्रुतीवरून ' [illegible]

शिवाय, बृहदारण्यक श्रुतीमध्यें 'चक्षु वगैरे शरीराच्या अवयवांपासून जीवाचें उत्क्रमण होतें' असें स्पष्टच सांगितलें आहे. तेव्हां जीवात्मा अणूच मानला पाहिजे. शिवाय, शरीरांतल्या शरीरांत सुद्धां जीवाची गति वर्णिली असल्यामुळें त्याचें अणु परिमाण सिद्ध होतें. (सू० २१) आतां जें बृहदारण्यक वगैरे श्रुतींमध्यें आत्म्याचें महत् परिमाण सांगितलें आहे, तें परमात्म्याचें सांगितलें आहे, जीवात्म्याचें नव्हे. कारण, त्या श्रुतीमध्यें परमात्म्याचेंच प्रकरण चालू आहे. (सू० २२) शिवाय, मुंडकोपनिषदामध्यें 'जीव अणु आहे' अशा अर्थाचा साक्षात् शब्दच आढळतो. तसेंच श्वेताश्वतर उपनिषदामध्यें जीवाच्या परिमाणाविषयीं केंसाचें अग्र वगैरेंचे दृष्टांत दिले आहेत. (सू० २३) आतां, 'अणु अशा जीवात्म्याला सर्व शरीरभर जो सुख वगैरेंचा अनुभव येतो तो येणार नाहीं' असें मात्र समजूं नये. कारण, 'चंदनबिंदु सूक्ष्म असूनही त्याच्या संबंधानें सर्व शरीराला सुख होतें' असें दृष्टीस पडतें. शिवाय जीवात्मा जरी अणु आहे तरी त्याचा त्वचेशीं संबंध आहे. आणि त्वचा तर सर्व शरीराला व्यापणारी आहे. तेव्हां सर्व शरीरभर जो सुख वगैरेंचा अनुभव येतो तो बरोबरच आहे. (सू० २४) 'चंदनबिंदु हा शरीराच्या एका भागामध्यें असतो आणि जीवात्मा हा सर्वशरीरव्यापी आहे, असें वैषम्य असल्यामुळें चंदनबिंदूचा दृष्टांत बरोबर नाहीं' असें मात्र समजूं नये. कारण 'आत्मा हा शरीराच्या एका भागामध्यें म्हणजे हृदयामध्यें असतो' असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होत आहे. (सू० २५) किंवा ज्याप्रमाणें दिव्याची प्रभा सर्व शरीरामध्यें पसरते त्याप्रमाणें जीवात्म्याचें चैतन्य सर्व शरीरामध्यें पसरतें. त्यामुळें जीवात्मा अणु असूनही त्याला सर्व शरीरभर सुख वगैरेंचा अनुभव येतो. (सू० २६) आतां, 'जीवात्मा जर हृदयामध्यें आहे तर त्याचा चैतन्य हा गुण त्याला सोडून सर्व शरीरामध्यें कसा पसरतो' अशी शंका घेऊं नये. कारण, 'पुष्पाचा गंध हा गुण पुष्पाला सोडून वाऱ्याच्या झोंकानें लांबपर्यंत जातो' असें उपलब्ध होतें. तेथें 'त्या गंधाबरोबर पुष्पाचे सूक्ष्म अवयव जातात' असें मात्र समजूं नये. कारण ते अवयव उपलब्ध होत नाहींत. (सू० २७) शिवाय, 'जीवात्म्याचा चैतन्य हा गुण शरीराला व्याप्त करतो' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. (सू० २८) शिवाय, श्रुतीमध्यें जीवात्मा आणि प्रज्ञा म्हणजे चैतन्य यांचा भिन्न भिन्न रूपानें निर्देश केला असल्यामुळें 'जीवात्मा हा अणु आहे' हें सिद्ध झालें. (सू २९) आता येथें सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'जीवात्मा हा विभु आहे' असेंच मानलें पाहिजे. कारण, परमात्म्यापेक्षां जीवात्मा निराळा नाहीं. आणि परमात्मा तर विभूच आहे. शिवाय, 'जीवात्मा विभु आहे' असें श्रुतिस्मृतींमध्यें अनेक ठिकाणीं सांगितलें आहे. शिवाय, जीवात्मा अणु असेल तर त्याला सर्व शरीरभर सुख वगैरेंचा अनुभव येणार नाहीं. 'त्वचेच्या संबंधानें येतो' असें म्हणावें तर पायाला कांटा मोडला असतांनाही सर्व शरीराला दुःख होऊं लागेल. शिवाय, 'पदार्थ सूक्ष्म असला तरी त्याचा गुण त्याला सोडून अन्यत्र पसरतो' हें म्हणणेंही बरोबर नाहीं. आतां, दिव्याच्या प्रभेविषयीं म्हणशील तर प्रभा हा गुणच नव्हे. गंधाविषयीं म्हणशील तर तेथें त्या गंधाबरोबर पुष्पाचे सूक्ष्म अवयव येतातच; ते अत्यंत सूक्ष्म असल्यामुळें उपलब्ध होत नाहींत. शिवाय, 'जीवाचें चैतन्य हें सर्व शरीराला व्याप्त करतें' या तुझ्या म्हणण्यानेंच 'जीवात्मा अणु नाहीं' असें सिद्ध होतें. कारण, जीव हा चैतन्यस्वरूपच आहे. 'जीव आणि चैतन्य यांमध्यें गुणगुणिभाव आहे' असें समजूं नये. आतां, श्रुतीमध्ये जें जीवात्म्याला अणु म्हटलें आहे तें औपाधिक होय. जीवात्म्याचा हा सर्व संसारच मुळीं बुद्धि वगैरे उपाधींमुळे भासत आहे. तेव्हां बुद्धि वगैरे उपाधी अणु असल्यामुळें जीवाला अणु म्हटलें आहे. तसेंच, जीवासंबंधानें जें उत्क्रमण वगैरेंचें वर्णन केलें आहे तें देखील औपाधिकच होय. श्रुतीमध्येंही तसेंच सांगितलें आहे. किंवा, 'जीवात्मा हा दृष्टिगोचर होत नसल्यामुळें अणु असल्यासारखाच आहे' अशा अभिप्रायानें त्याला अणु म्हटलें आहे असें समजावें.

' जीवात्मा हा हृदयामध्यें आहे ' हें म्हणणेंही औपाधिकच होय.(सू० ३०) आतां, ' जर जीवाचा सर्व संसार औपाधिकच असेल तर त्या उपाधीचा वियोग झाला म्हणजे आपोआपच जीव हा संसाररहित होईल ' असें मात्र समजूं नये. कारण, तत्त्वज्ञान झाल्यावांचून जीवाचा बुद्धि वगैरे उपाधींशीं कधींही वियोग होत नाहीं. कारण, उपाधींशीं संबंध हा मिथ्याज्ञानामुळें झालेला आहे. त्याचा तत्त्वज्ञानाशिवाय नाश होणार नाहीं. तत्त्वज्ञान झालें म्हणजे मात्र बुद्धि वगैरे उपाधींशीं वियोग होतो. कारण, ' वास्तविक रीतीनें आत्मा एक आहे दुसरें कांहींच नाहीं ' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. (सू० ३१) ' निद्रेमध्यें आणि प्रलयामध्येंसुद्धां हा जीवाचा उपाधीशीं संबंध कायमच असतो ' असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. फक्त, तो त्या वेळीं शक्तिरूपानें असल्यामुळें प्रकट होत नाहीं. ज्याप्रमाणें पुरुषाचें पुरुषत्व बाल्यावस्थेमध्यें अनुद्भूत असतें त्याप्रमाणेंच हें होय. (सू० ३२) तें जीवाचें उपाधिभूत मन अवश्य मानिलें पाहिजे. म्हणूनच जीवाला कधीं ज्ञान होतें आणि कधीं होत नाहीं. जर मन नसेल तर जीवाला नेहमीं ज्ञान होईल, किंवा नेहमींच होणार नाहीं. आतां, ' मध्येंच आत्म्याच्या ज्ञानशक्तीचा प्रतिबंध होतो ' असें म्हणावें तर ' आत्मा विकारी आहे ' असें मानावें लागेल. बरें; ' इंद्रियांच्या शक्तीचा प्रतिबंध होतो ' असें म्हणावें तर मध्येंच एकाएकीं तो कां होतो याचें कारण सांगतां येत नाहीं. तात्पर्य, जीवाला उपाधिभूत मन अवश्य मानलेंच पाहिजे. आणि त्या उपाधीमुळेंच जीवाला अणु वगैरे सर्व व्यवहार होतात. पण ' वास्तविक रीतीनें जीवात्मा अणु नाहीं ' असें सिद्ध झालें.]

उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम् ॥ १९ ॥

१९ (जीवात्मा अणु आहे. कारण श्रुतीमध्यें त्याच्या) उत्क्रांति[1], गति[2] आणि आगति[3] (सांगितल्या आहेत). (१३)

आतां जीवाचें कोणतें परिमाण आहे ? अणु परिमाण आहे किंवा मध्यम परिमाण आहे अथवा महत् परिमाण आहे ? या गोष्टीचा विचार करणें आहे. शंकाः— ' जीवात्मा उत्पन्न होत नाहीं; शिवाय, तो नित्यज्ञानस्वरूप आहे ' असें पूर्वीं सांगितलें आहे; त्यावरून जीव हा परमात्माच आहे असें सिद्ध होतें. आणि परमात्म्याला तर अंत नाहीं असें श्रुतीमध्येंच सांगितलें आहे. मग जीवाचें परिमाण कोणतें ह्या गोष्टीचा विचार कोठून प्राप्त होणार ? उत्तरः— हें खरें आहे. तथापि, श्रुतीमध्यें जीवाच्या उत्क्रांति, गति आणि आगति ह्या सांगितल्या आहेत त्यावरून जीवाला मर्यादा आहे असें अनुमान निघतें. शिवाय, कांहीं ठिकाणीं श्रुतीमध्यें ह्या जीवाचें अणु परिमाण आहे असें साक्षात् शब्दानेंच सांगितलें आहे.

---

१ शरीरांतून निघणें.

२ स्वर्गलोकामध्यें किंवा नरकलोकामध्यें सुखदुःखांच्या उपभोगाकरितां जाणें.

३ सुखदुःखांचे उपभोग घेऊन पुनः ह्या लोकामध्यें परत येणें.

तेव्हां त्या सर्व श्रुतींमध्यें परस्पर-विरोध नाहीं हें प्रतिपादन करण्याकरितां ह्या विचाराला आरंभ केला आहे.

आतां, (पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं) श्रुतीमध्यें जीवाच्या उत्क्रांति, गति आणि आगति ह्या सांगितल्या असल्यामुळें जीव हा मर्यादित परिमाणाचा म्हणजे अणु परिमाणाचा आहे. प्रथमतः ' तो (जीवात्मा) जेव्हां ह्या शरीरापासून उत्क्रांत होतो, तेव्हा (वाणी वगैरे) ह्या सर्वांसहवर्तमान तो उत्क्रांत होतो ' (कौ. ३।३) ह्या श्रुतीमध्यें (जीवाची) उत्क्रांति सांगितली आहे. तसेंच, ' जे कांहीं जीव ह्या लोकांतून प्रयाण करतात, ते सर्व चंद्रलोकाप्रतच गमन करतात ' (कौ. १।२) ह्या श्रुतीमध्यें जीवाची गतीही सांगितली आहे. त्याप्रमाणेंच, ' त्या लोकापासून पुन्हा ह्या लोकाप्रत (जीव) कर्म (करण्या-) करिता परत येतो ' (बृ. ४।४।६) ह्या श्रुतीमध्यें (जीवाची) आगति देखील सांगितली आहे. तेव्हां, श्रुतीमध्यें ह्या उत्क्रांति, गति आणि आगति सांगितल्या असल्यामुळें ' जीव हा मर्यादित परिमाणाचा आहे ' असें सिद्ध होतें. कारण, महत् परिमाणाच्या पदार्थाला चलनाची कल्पनाच करता येत नाहीं. तेव्हां जीवाला मर्यादित परिमाण आहे असें निश्चित झालें. आतां, तें परिमाण अणु आहे असें आपल्याला समजलें पाहिजे. कारण, तें परिमाण शरीराएवढें आहे या मताचें जैनमतपरीक्षणाचे वेळीं आम्हीं खंडन केलें आहे. (१९)

स्वात्मना चोत्तरयोः ॥ २० ॥

२० (गति आणि आगति ह्या) पुढील दोन्ही क्रियांचा (कर्त्याच्या) आत्म्याशीं (संबंध असल्यामुळेंही जीवात्मा अणु आहे). (१३)

ज्याप्रमाणें एखादा मनुष्य एखाद्या गांवावरचें आपलें स्वामित्व सोडतो, त्याप्रमाणें जीवानें कर्माचा क्षय झाल्यामुळें शरीरावरचें आपलें स्वामित्व सोडलें असता, त्याला न

४ जो पदार्थ चलन पावतो त्याला चलन पावण्याला कांहीं तरी मोकळी जागा असावी लागते. आतां, जो पदार्थ महत् परिमाणाचा असतो तो आकाशाप्रमाणें सर्वत्र सारखा भरला असल्यामुळें त्याला बिल्कूल चलन पावता येणार नाहीं. कारण, त्याला चलन पावण्याला मोकळी जागाच असूं शकत नाहीं.

१ मालकी.

२ जीवाला जें शरीरावर स्वामित्व प्राप्त झालें आहे, तें त्यानें पूर्वी केलेल्या कर्मांच्या फलाचा म्हणजे सुखदुःखाचा उपभोग घेण्याकरिताच प्राप्त झालें आहे. आतां, जेव्हां कर्मच मुळीं नष्ट होतें, तेव्हां सुखदुःखाचा उपभोग संभवत नसल्यामुळें अर्थातच त्या जीवाला शरीरावर आपलें स्वामित्व चालविण्याचें कांहींच कारण रहात नाहीं. म्हणून तो जीव त्या वेळीं शरीरावरचें आपलें स्वामित्व सोडतो.

हलतांही उत्क्रांति कदाचित् संभवेल. पण गति आणि आगति ह्या दोन क्रिया मात्र जीवाला न हलतां संभवत नाहींत. कारण 'गम्' धातूचा (अर्थ जी गमन-) क्रिया ती कर्त्यावर राहणारी असल्यामुळें त्या (गति आणि आगति ह्यां-) चा (कर्त्याच्या) आत्म्याशीं संबंध होतो. आता, ज्याचें मध्यम परिमाण (पूर्वी खंडन केलें असल्यामुळें मानतां येत) नाहीं अशा जीवात्म्याला गति व आगति ह्या त्याचें अणु परिमाण असलें तरच संभवतात. आणि अशा रीतीनें जीवाला गति व आगति ह्या मुख्य रीतीनें संभवत असल्यामुळें (जीवाची) 'उत्क्रांति' या शब्दाचा अर्थ देखील 'शरीरापासून दूर होणें' हाच होय असें समजतें. कारण शरीरापासून दूर झाल्यावाचून जीवाला (पूर्वी सांगितलेल्या) गति व आगति ह्या संभवत नाहींत. शिवाय, 'चक्षूपासून किंवा मस्तकापासून किंवा शरीराच्या इतर अवयवापासून (उत्क्रांत होणाऱ्या जीवाच्या मागोमाग प्राण उत्क्रांत होतो)' (बृ. ४।४।२) ह्या श्रुतीमध्यें 'उत्क्रांतिरूप क्रियेचें अपादान' या रूपानें शरीराच्या अवयवांचा निर्देश केला आहे. शिवाय, 'तो (जीवात्मा निद्रावस्थेमध्यें) तेजाचे अंशभूत अशा ह्या इंद्रियांना ग्रहण करून हृदयामध्येंच प्रवेश करतो' (बृ. ४।४।१), '(जाग्रदवस्थेमध्यें) तेजस्वी अशा इंद्रियांच्या समुदायाला बरोबर घेऊन पुनः (आपल्या) स्थानाप्रत परत येतो' (बृ. ४।३।११) ह्या श्रुतींमध्यें शरीराच्या आत देखील जीवाच्या गति व आगति होतात (असें सांगितलें आहे). त्यावरूनही ह्या-(जीवात्म्या-)चें अणु परिमाण सिद्ध होतें. (२०)

---

३ उत्क्रांति शब्दाचा 'शरीरातून निघणं' हा अर्थ न घेता जेव्हां 'शरीरावरचें आपलें स्वामित्व सोडणें' हा अर्थ घ्यावा, तेव्हाच ही उत्क्रांति संभवते. म्हणूनच येथें 'कदाचित्' असें म्हटलें आहे.

४ ज्याप्रमाणें 'पचन' म्हणजे शिजणें ही क्रिया देवदत्त वगैरे कर्त्यावर राहत नाहीं, तर भात, वरण वगैरे कर्मावर राहते, कारण देवदत्त हा कांहीं शिजत नाहीं, तर भात वरण हेंच पदार्थ शिजतात, त्याप्रमाणें गमन म्हणजे जाणें ही क्रिया कर्मावर राहणारी नव्हे, तर कर्त्यावरच राहणारी आहे. कारण, 'देवदत्त गावाला जातो' म्हणजे देवदत्तच जातो, गाव जात नाहीं.

५ कारण, जर जीवाचें महत् परिमाण असेल तर त्यानें आकाशाप्रमाणें सर्व जागा व्यापली असल्यामुळें त्याला कोठेंही जाता येता येणार नाहीं. कारण त्याला जाण्याला व येण्याला मोकळी जागा मुळींच शिल्लक राहू शकत नाहीं

६ तेव्हा ज्याअर्थी 'जाणें व येणें' ह्या क्रिया करण्याकरिता शरीर सोडणें भाग पडतें, त्याअर्थी 'उत्क्रांति' शब्दाचा 'शरीरातून निघणें' हाच अर्थ घेतला पाहिजे; भलता अर्थ घेणें बरोबर नाहीं.

७ ज्या पदार्थापासून दुसऱ्या कोणत्याही वस्तूचा वियोग होतो त्या पदार्थाला 'अपादान' म्हणतात.

८ चक्षु वगैरे अवयवांचा 'चक्षूपासून, मस्तकापासून' असा अपादान या रूपानें निर्देश केला आहे. यावरून 'चक्षु वगैरे अवयव आणि जीव यांचा वियोग होतो' ही गोष्ट कबूल करावी लागते. तेव्हा या गोष्टीला अनुसरून उत्क्रांति शब्दाचा 'शरीरातून निघणें' हाच अर्थ घ्यावा हे रास्त आहे.

नाणुरतच्छ्रुतेरिति चेन्नेतराधिकारात् ॥ २१ ॥

२१ '(जीवात्मा) अणु नाहीं. कारण श्रुतीमध्यें त्याहून भिन्न परिमाण सांगितलें आहे ' असें म्हणाल तर तसें नाहीं. कारण, (जीवाहून) इतराचें हें प्रकरण आहे. (१३)

शंकाः—— हा जीवात्मा अणु नाहीं. कशावरून ? श्रुतीमध्यें त्याहून भिन्न परिमाण सागितलें आहे यावरून. श्रुतींमध्यें अणु परिमाणाच्या उलट परिमाण सागितलें आहे. उदा०—' प्राणांच्या मध्यें जो हा विज्ञानमय आहे, तो हा आत्मा महान् आहे आणि अज आहे ' (बृ. ४।४।२२); ' (आत्मा हा) आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी आणि नित्य आहे '; ' ब्रह्म हें सत्य, ज्ञान, आणि अनंत असें आहे ' (तै. २।१।१). तेव्हां ह्या श्रुती ' जीवात्म्याचें अणु परिमाण आहे ' असे मानलें असतां विरुद्ध होतील.

ह्यावर माझें उत्तरः—— हा दोष मजवर येत नाहीं. कशावरून ? (जीवाहून) इतराचें (म्ह. परमात्म्याचें) हें प्रकरण आहे यावरून. परमात्म्याच्या प्रकरणामध्यें हें भिन्न परिमाण श्रुतीमध्यें सागितलें आहे. कारण, (सामान्यतः) वेदान्त-ग्रंथांमध्यें मुख्यत्वानें परमात्माच ज्ञेय रूपानें प्रकृत आहे. शिवाय, ' (आत्मा हा) दोषरहित आहे आणि आकाशाहून पर आहे ' (बृ. ४।४।२०) इत्यादि श्रुती परमात्माच त्या त्या ठिकाणीं प्रकृत आहे असें स्पष्ट रीतीनें सांगतात. शंकाः——' प्राणांच्या मध्यें जो हा विज्ञानमय आहे ' (बृ. ४।४।२२) ह्या श्रुतीमध्यें जीवात्म्याचाच महत् परिमाणाशीं संबंध दाखविला आहे. (उत्तरः——) वामदेवाप्रमाणें शास्त्रदृष्टीनें हा संबंध दाखविला आहे असें जाणावें. तेव्हां, श्रुतीमध्यें जें (अणु परिमाणाहून) भिन्न परिमाण सागितलें आहे ते परमात्म्याच्या संबंधानेंच सागितलें असल्यामुळें जीवाचें अणु परिमाण मानण्याला कांहीं विरोध येत नाहीं. (२१)

स्वशब्दोन्मानाभ्यां च ॥ २२ ॥

२२ साक्षात् शब्द आणि उन्मान ह्यांवरूनही (जीवात्मा अणु आहे). (१३)

---

१ (सू. २१) अ. १ पा. १ सू. ३० पहा.

१ (सू. २२) अत्यंत सूक्ष्म परिमाण.

आणखी ह्या कारणास्तवही जीवात्मा अणु आहे:— श्रुतीमध्यें अणु परिमाणाचा वाचक असा साक्षात् शब्दच आढळतो, उदा०—'ज्याच्या ठिकाणीं प्राणानें पांच प्रकारानीं प्रवेश केला असा हा अणु आत्मा अंतःकरणानें जाणण्यास योग्य आहे' (मुं. ३।१।९). (ह्या श्रुतीमध्यें) प्राणाचा संबंध सांगितला असल्यामुळें जीवात्म्याचेंच अणु परिमाण सांगितलें आहे असें समजतें. तसेंच, 'केसाच्या अग्राचा जो शंभरावा भाग त्याचेही पुनः शंभर भाग कल्पिले असतां त्यापैकीं एक भाग जेवढा असतो तेवढा तो जीवात्मा आहे असें जाणावें' (श्वे. ५।८) ह्या श्रुतीमध्यें सांगितलेल्या उन्मानावरून- (म्हणजे अत्यंत निकृष्ट परिमाणावरून-) ही जीवाचें अणु परिमाण निश्चित होतें. 'निकृष्ट आत्मा देखील अंकुशाच्या अणकुचीएवढा जाणावा' (श्वे. ५।८) ह्या श्रुतीमध्येंही एक निराळेंच उन्मान (म्हणजे अत्यंत निकृष्ट परिमाण) सांगितलें आहे. (२२)

शंका:—जीवात्म्याला अणु परिमाण आहे असें मानलें तर मग तो (शरीराच्या) एका भागामध्यें राहत असल्यामुळें त्याला जो सर्वशरीरभर (सुख वगैरेंचा) अनुभव येतो तो विरुद्ध होईल. कारण, व्यवहारामध्यें असें दृष्टोत्पत्तीस येतें कीं, भागीरथीच्या डोहामध्यें बुडी मारलेल्या लोकांना सर्व शरीरामध्यें गारवा भासतो, आणि उन्हाळ्यामध्यें त्याच्या सर्व शरीराचा दाह होतो[1]. ह्या शंकेचें सूत्रकार उत्तर देतात:—

अविरोधश्चन्दनवत् ॥ २३ ॥

२३ चंदनाप्रमाणें विरोध नाहीं. (१३)

ज्याप्रमाणें चंदनाचा एक बिंदु शरीराच्या एका भागाशीं संबद्ध होऊनही सर्वशरीरभर आनंद देतो, त्याप्रमाणें जीवात्मा देखील शरीराच्या एका भागामध्यें राहूनही त्याला सर्वशरीरभर अनुभव प्राप्त होईल. शिवाय, ह्या जीवात्म्याचा त्वचेशीं संबध असल्यामुळें त्याला सर्वशरीरभर अनुभव मिळतो ही गोष्ट विरुद्ध होत नाहीं. कारण, आत्म्याचा त्वचेशीं जो संबंध आहे तो सर्व त्वचेशीं आहे, आणि त्वचा तर सर्व शरीराला व्याप्त करणारी आहे. (२३)

---

२ यावरूनही 'जीवात्मा अणु आहे' हे सिद्ध होतें.

१ (सू. २३) तात्पर्य— ह्या व्यवहारावरून सुखदुःखाचा अनुभव सर्व शरीरभर होतो असे होतें; आणि हें सिद्ध झालें म्हणजे मग अर्थातच 'जीवाची व्याप्ति सर्व शरीरामध्ये आहे' असें मानावे लागत असल्यामुळे जीवाचे अणु परिमाण सिद्ध होत नाहीं असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

२ त्वचा ही सर्व शरीरावर एकच असल्यामुळे तिच्या कोणत्याही भागाशीं आत्म्याचा संबध झाला तरी तो सबंध सर्व त्वचेशीं झाला असें म्हणता येतें. (आ. र.)

३ तेव्हा 'जीवात्मा अणु असूनही त्याला सर्व शरीरभर सुखदुःखाचा अनुभव येतो' ही गोष्ट केवल चंदनाच्या दृष्टांतावरूनच सिद्ध होते असें नाहीं, तर ती युक्तीवरूनही सिद्ध होते असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

अवस्थितिवैशेष्यादिति चेन्नाभ्युपगमाद्‌ हृदि च ॥ २४ ॥

२४ स्थितीचा विशेष असल्यामुळें (चंदनाचा दृष्टांत बरोबर नाहीं) असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण (जीवात्म्याच्याही स्थितीचा विशेष श्रुतीनें) मानला आहे. कारण, (जीवात्मा) हृदयामध्यें आहे (असें श्रुति सांगते). (१३)

आतां येथें शंकाकार म्हणतोः— 'चंदनाप्रमाणें विरोध नाहीं' असें जें तुम्हीं मध्यें म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण, दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक यांच्या मध्यें साम्य नाहीं. जीवात्मा हा शरीराच्या एका भागामध्यें राहतो ही गोष्ट सिद्ध असती तर चंदनाचा दृष्टांत देतां आला असता. पण चंदनाच्या स्थितीचा विशेष म्हणजे त्याची एका विशिष्ट ठिकाणीं स्थिति आणि त्याच्यापासून सर्व शरीराला आनंद हा दोन्ही गोष्टी प्रत्यक्षच आहेत. जीवात्म्याविषयीं म्हणाल तर त्याला सर्व शरीरभर अनुभव मिळतो एवढीच गोष्ट प्रत्यक्ष आहे; (त्या जीवात्म्याची शरीराच्या) एका भागामध्यें स्थिति आहे ही गोष्ट प्रत्यक्ष नाहीं. आता, आत्म्याची शरीराच्या एका भागामध्यें स्थिति आहे असें अनुमानानें समजता येईल असें तुम्ही म्हणाल खरें; पण येथें अनुमान मुळींच संभवत नाहीं. कारण, जीवात्म्याला जो शरीरभर अनुभव मिळतो तो जीवात्मा त्वगिंद्रियाप्रमाणें सर्वशरीरव्यापी आहे म्हणून मिळतो, किंवा जीवात्मा आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी आहे म्हणून मिळतो, अथवा जीवात्मा चंदनबिंदूप्रमाणें अणु असून (शरीराच्या) एका भागामध्यें राहतो म्हणून मिळतो हा संशय दूर होत नाहीं.

ह्याचें उत्तरः— हा दोष मजवर येत नाहीं. कशावरून ? स्थितीचा विशेष मानिला आहे यावरून. चंदनाप्रमाणें जीवात्म्याच्या सुद्धा स्थितीचा विशेष म्हणजे (त्या जीवात्म्याची) शरीराच्या एका विशिष्ट भागामध्यें स्थिति मी मानीत आहे. कशावरून म्हणाल तर सांगतोः— हा जीवात्मा हृदयामध्यें राहतो असें वेदान्त-वाक्यामध्यें सांगितलें आहे. उदा०— पुढील श्रुतींमध्यें तसेंच सांगितलें आहेः— 'हा आत्मा हृदयामध्यें आहे' (प्र. ३।६); 'तो हा आत्मा खरोखर हृदयामध्यें आहे' (छां. ८।३।३); 'आत्मा

---

१ ज्याअर्थी जीवात्म्याला शरीराच्या संबंधानें सुखदुःखाचा अनुभव येतो त्याअर्थी त्या जीवात्म्याची शरीराच्या कोणत्यातरी एका भागामध्यें स्थिति असावी असें अनुमान निघतें

२ तें हा, जीवात्म्याला जो शरीराच्या संबंधानें सुखदुःखाचा अनुभव येतो त्याचें ह्या तीन कारणांपैकीं अमुकच कारण आहे असा निश्चय नसल्यामुळें त्यांपैकीं एकाच कारणाचें म्हणजे फक्त तिसऱ्या कारणाचें अनुमान करणें शक्य नाहीं असें सिद्ध होतें.

कोणता ? जो हा प्राणांच्या मध्यें (राहणारा) विज्ञानमय आणि हृदयाच्या आंत असणारा तेजोमय पुरुष (तोच होय) ' (बृ. ४।३।७). तेव्हां दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक यांमध्यें कांहीं वैषम्य नसल्यामुळें ' चंदनाप्रमाणें विरोध नाहीं ' हें जें पूर्वी सांगितलें आहे तें बरोबरच आहे. (२४)

गुणाद्वा लोकवत् ॥ २५ ॥

२५ अथवा गुणामुळें व्यवहारांतल्याप्रमाणें (विरोध नाहीं). (१३)

किंवा जरी जीवात्मा हा स्वतः अणु आहे, तरी त्याचा जो चैतन्यगुण तो (सर्व शरीराला) व्याप्त करीत असल्यामुळें त्या जीवात्म्यापासून सर्वशरीरव्यापी असें कार्य उत्पन्न होण्याला कांहीं विरोध येत नाहीं. ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्यें मणि, दिवा वगैरे पदार्थ खोलीच्या एका भागामध्यें असले तरी त्यांची प्रभा सर्व खोलीभर पसरणारी असल्यामुळें ती सर्व खोलीमध्यें आपलें कार्य उत्पन्न करते, त्याप्रमाणेंच हें होय. (जरी पूर्वी चंदनाचा दृष्टांत दिलाच आहे तरी) ' चंदन हें सावयव असल्यामुळें त्याचे सूक्ष्म अवयव (चोहोंकडे) पसरल्यानें कदाचित् त्यापासून सर्व शरीराला आल्हाद प्राप्त होईल; पण जीव हा अणु असल्यामुळें त्याला अवयव नाहींत कीं ज्या (अवयवां-) च्या योगानें तो सर्व शरीराला व्यापील ' अशी कोणी शंका करतील म्हणून (तिच्या निराकरणार्थ सूत्रकारांनीं) हें सूत्र केलें आहे. (२५)

(शंका:—) पण गुण हा गुणीला सोडून इतर ठिकाणीं कसा राहील ? कारण, पटाचा गुण जो पांढरा रंग तो पटाला सोडून इतर ठिकाणीं राहिलेला दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. आतां, दिव्याच्या प्रभेप्रमाणें तो इतर ठिकाणीं राहूं शकतो असें म्हणाल तर तें

---

१ (सू. २५) सुखदुःखांचा जो अनुभव तद्रूपी कार्य.

२ खोलींतील सर्व वस्तूंचें ज्ञान.

३ तेव्हां ज्याप्रमाणें चंदन हें आपल्या अवयवांच्या द्वारानें सर्व शरीराला व्याप्त करतें, त्याप्रमाणें जीवात्मा हा आपल्या अवयवांच्या द्वारानें सर्व शरीराला व्याप्त करीत नसल्यामुळें जीवात्म्याला चंदनाचा दृष्टांत लागू पडत नाहीं असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१ (सू. २६) गुणांच्या आश्रयाला.

२ तेव्हां ' जीवात्मा जरी अणु आहे तरी त्याचा चैतन्य हा गुण सर्व शरीराला व्याप्त करतो ' असें म्हणतां येत नाहीं.

बरोबर नाहीं. कारण ती प्रभा देखील द्रव्यच आहे असें मानलें आहे. ज्या तेजाचे अवयव दाट आहेत त्या तेजरूपी द्रव्याला ' दिवा ' म्हणतात. आणि ज्या तेजाचे अवयव विरळ विरळ आहेत त्या तेजरूपी द्रव्यालाच प्रभा म्हणतात. ह्या शकेचें (पूर्वपक्षी) उत्तर देतो.—

व्यतिरेको गन्धवत् ॥ २६ ॥

२६ गंधाप्रमाणें (चैतन्य हा गुण जीवात्म्याला) सोडून राहील. (१३)

ज्याप्रमाणें गध हा गुण असूनही तो सुगधि द्रव्याला सोडून राहतो, कारण, पुष्पें वगैरे सुगधि पदार्थ दूर असले तरी त्या पुष्प वगैरेंपासून आपल्याला गध उपलब्ध होतो, त्याप्रमाणें जीवात्मा हा जरी स्वत. अणु आहे तरी त्याचा चैतन्य हा गुण त्या-(जीवात्म्या-)ला सोडून राहूं शकेल. यावरून, (चैतन्य हा) गुण असल्यामुळें त्याचा रूप वगैरे गुणाप्रमाणें आपल्या आश्रयाशीं वियोग होणार नाहीं हा सार्वत्रिक नियम नाहीं. कारण, गंध हा गुणच असूनही त्याचा (आपल्या) आश्रयाशीं वियोग झालेला दृष्टीस पडतो. आता, गधाचा देखील (आपल्याला) आश्रयभूत (जे मूलद्रव्याचे काहीं कण) त्यासहवर्तमानच मूलद्रव्याशीं वियोग होतो असें म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण, (अशा रीतीनें) ज्या मूलद्रव्यापासून (गधाचा) वियोग होतो, त्या (मूलद्रव्या-)चा क्षय होऊं लागेल, पण तें (मूलद्रव्य) पूर्वीच्या अवस्थेपेक्षा यत्किंचित्‌ही क्षीण होत नाहीं असें समजतें. नाहीं तर, पूर्वीच्या अवस्थेतील गुरुत्व वगैरे त्याचे गुण कमी झाले असते.

शका —(जरी मूलद्रव्याच्या पूर्वावस्थेपेक्षा हल्लींच्या अवस्थेमध्यें काहीं) फरक होतो, तरी तो गंधाचे आश्रयभूत असलेल्या अशा ज्या अवयवाचा मूलद्रव्यापासून वियोग होतो ते अवयव सूक्ष्म असल्यामुळें दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. कारण, गंधाचे सूक्ष्म परमाणू चोहोंकडे

---

३ प्रभा ही द्रव्य आहे गुण नाहीं असें वैशेषिक मानतात. तेव्हा प्रभा ही द्रव्य असल्यामुळें द्रव्याचा दृष्टात (चैतन्यरूप) गुणाला देता येत नाहीं. तात्पर्य— ' गुण हा गुणीला सोडून इतर ठिकाणीं राहतो ' याविषयीं दृष्टात मिळत नसल्यामुळें ' गुण हा गुणीला सोडून राहत नाहीं ' असाच नियम सिद्ध होतो. तेव्हा जर आत्मा अणु असेल तर त्याचा चैतन्य हा गुण देखील तेवढ्याच ठिकाणीं राहील, तो गुण सर्व शरीरात व्याप्त करणार नाहीं. आणि मग सुखदु:खाचा अनुभवही सर्व शरीरभर येणार नाहीं असा शकाकाराचा अभिप्राय आहे.

४ उदा०:—फुलाचा जो दुरून वास येतो तो आपल्या आश्रयाला सोडून नुसता येत नाहीं, तर वाऱ्याच्या योगानं फुलाचे काहीं कणच आपल्याजवळ येतात व त्या कणाचाच वास येतो.

५ फूल वगैरे पदार्थांपासून.

६ परमाणुरूपी.

पसरले म्हणजे तेच नासिकापुटामध्यें प्रवेश करून (मनुष्याला) गंधाचें ज्ञान करून देतात. (उत्तरः—) हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण परमाणू हे अतींद्रिय आहेत.[7] आणखी, नागचाफा वगैरे फुलांपासून फार मोठा वास उपलब्ध होतो.[8] शिवाय, (दुरून वास घेतेवेळीं) 'सुगंधि द्रव्याचें आघ्राण केलें' अशी लोकामध्यें प्रतीति होत नाहीं, तर गंधाचेंच आघ्राण केलें असेंच लोक समजतात.[9] आतां, 'रूप वगैरे गुणांची आपल्या आश्रयाला सोडून उपलब्धि होत नाहीं' (यावरून) गंधाची देखील आपल्या आश्रयाला सोडून उपलब्धि होणें बरोबर नाहीं असें कोणी अनुमान करील तर तें बरोबर नाहीं. कारण, आश्रयाला सोडून गंध उपलब्ध होतो ही गोष्ट प्रत्यक्ष असल्यामुळें सदरील अनुमान येथें लागू पडत नाहीं.[10] तेव्हां (अमुक वस्तु अमुक प्रकारची आहे) असें प्रतिपादन करणाऱ्या (मनुष्यां-) नीं लोकामध्यें जी वस्तु जशी दृष्टोत्पत्तीस येते तशीच ती आहे असें मानलें पाहिजे, अन्य तऱ्हेनें मानणें बरोबर नाहीं. कारण, रस हा गुण जिव्हेनें समजतो म्हणून (त्या दृष्टांतावरून) 'रूप वगैरे गुण देखील जिव्हेनेंच समजले जातील' असा नियम (कोणालाही) करता येणार नाहीं. (२६)

तथा च दर्शयति ॥ २७ ॥

२७ आणि (श्रुतीही) असेंच सांगते. (१३)

'जीवात्म्याचा हृदय आश्रय आहे आणि त्याचें अणु परिमाण आहे' असें सांगून पुढें 'तो जीवात्माच (आपल्या) चैतन्यरूप गुणाच्या योगानें सर्व शरीर व्याप्त करतो' असें श्रुति सांगते. उदा०—'केसांपर्यंत' (कौ. ४।२०) 'नखाच्या अग्रापर्यंत (आत्मा शरीरामध्यें प्रविष्ट झाला आहे)' (बृ. १।४।७). (२७)

---

७ इंद्रियाच्या योगानें समजले जात नाहींत. म्हणूनच त्याच्या रूपाचें मनुष्याला ज्ञान होत नाहीं. याप्रमाणेंच त्याच्या गंधाचेंही ज्ञान होणार नाहीं.

८ यावरून 'फुलाचे बारीक कण येऊन त्याचाच वास येतो हें मत बरोबर नाहीं' असें सिद्ध होतें. कारण, जर तो वास त्या नागचाफ्याच्या फुलाच्या बारीक कणाचाच असता तर तो इतका मोठा नसता.

९ यावरून 'सुगंधि द्रव्याला सोडून नुसताच त्याचा गंध येतो' असे सिद्ध होतें. कारण, जर त्या सुगंधि द्रव्याचे कण आले असते, तर 'सुगंधि द्रव्याचें आघ्राण केलें' अशी लोकांना प्रतीति झाली असती.

१० कारण, जेथे अनुमानाने सिद्ध केलेली गोष्ट प्रत्यक्ष अनुभवाच्या विरुद्ध असेल तेथें तें अनुमान चुकीचें होय. त्या अनुमानाला 'बाधित' असें म्हणतात. उदाः—'पाणी हें एक प्रकारचे द्रव्य असून तें थंड आहे; त्याप्रमाणेंच अग्नि देखील थंडच असावा; कारण, अग्नि हें देखील एक प्रकारचें द्रव्यच आहे' हें अनुमान चुकीचें आहे. कारण, त्याचा स्पार्शन-प्रत्यक्षानें बाध होतो.

१ (सू. २७) शरीरामध्यें नखशिखान्त आत्म्याचें चैतन्य उपलब्ध होतें असा या श्रुतींचा अर्थ आहे.

पृथगुपदेशात् ॥ २८ ॥

२८ (जीवात्मा हा चैतन्य गुणानेंच सर्व शरीर व्यापतो). कारण (श्रुतीमध्यें) पृथक् उपदेश केला आहे. (१३)

'जीवात्म्यानें प्रज्ञेच्या योगानें शरीरावर आरोहण करून' (कौ. ३।६) ह्या श्रुतीमध्यें जीवात्म्याचा 'कर्ता' या रूपानें, आणि प्रज्ञेचा 'करण' या रूपानें, पृथक् उपदेश केला असल्यामुळें (जीवात्मा) हा (आपल्या) चैतन्य गुणानेंच सर्व शरीर व्यापतो असें समजतें. तसच, 'ह्या इंद्रियाच्या ज्ञानानें (सर्व) ज्ञान घेऊन' (बृ. २।१।१७) ह्या श्रुतीमध्यें कर्ता जो जीवात्मा त्याहून चैतन्याचा पृथक् उपदेश केला आहे. त्यावरूनही वरील अभिप्रायाचेंच दृढीकरण होतें. तेव्हा यावरून जीवात्मा अणु आहे असें सिद्ध झालें. (२८)

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—

तद्गुणसारत्वात्तु तद्व्यपदेशः प्राज्ञवत् ॥ २९ ॥

२९ परंतु (जीवाला) तद्गुणसारत्व असल्यामुळें (त्याच्या संबंधानें) प्राज्ञाप्रमाणें ते व्यवहार होतात. (१३)

ह्या सूत्रातील 'परतु' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो. जीवात्मा अणु आहे हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, 'श्रुतीमध्यें (जीवात्म्याची) उत्पत्ति सागितली नसल्यामुळें, तसेंच परब्रह्माचाच (जीवरूपानें शरीरामध्यें) प्रवेश होतो असें श्रुतीमध्यें सागितलें असल्यामुळें, तसेंच (श्रुतीमध्यें जीवात्मा आणि परमात्मा ह्याच्या) ऐक्याचा उपदेश केला असल्यामुळें, जीवात्मा परब्रह्मच आहे' असें हूर्वी सागितलें आहे. आता जर जीवात्मा हा परब्रह्मच आहे तर परब्रह्म जेवढें आहे तेवढाच जीवात्मा असला पाहिजे. आणि परब्रह्म तर सर्वव्यापी आहे असें श्रुतीमध्यें सागितलें आहे. तेव्हा जीवात्मा देखील सर्वव्यापीच आहे असें सिद्ध झालें. आणि असें मानले म्हणजेच 'प्राणाच्या मध्यें जो हा विज्ञानमय आहे, तो हा आत्मा महान् आहे आणि अज आहे' (बृ. ४।४।२२) इत्यादि श्रुतींमध्यें आणि स्मृतींमध्यें जें जीवाचें सर्वव्यापित्व सागितलें आहे त्याचें समर्थन होतें. शिवाय, जीव हा अणु आहे असें मानलें तर त्याला सर्वशरीरव्यापी अशी उपलब्धि

---

१ (सू. २९) जीवात्मा.

२ सर्व शरीरभर सुखदु:खाचा अनुभव.

होऊं शकणार नाहीं. आतां, (जीवाचा) त्वचेशीं संबंध असल्यामुळें (त्याला सर्व शरीरव्यापी अशी उपलब्धि) होईल असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, तसें मानलें तर (त्वचेला) कांटा लागला असतांही सर्व शरीरभर वेदना होऊं लागेल. कारण, कांटयाचा जो त्वचेशीं संबंध आहे तो सर्व त्वचेशीं आहे. आणि त्वचा तर सर्व शरीराला व्यापणारी आहे. (पण वास्तविक पाहिलें असतां) कांटा मोडलेल्या मनुष्याला वेदना ही सर्व शरीरभर न होतां) फक्त तळपायालाच होते. शिवाय, अणु पदार्थाचा गुण सर्व शरीराला व्यापूं शकत नाहीं. कारण, गुण हा गुणीचाच प्रदेश व्याप्त करतो (असा नियम आहे). जर गुण हा गुणीला सोडून (इतर ठिकाणीं) राहील तर त्या गुणाचें गुणत्वच नाहींसें होईल. आतां दिव्याच्या प्रभेसंबंधानें म्हणशील तर ती प्रभा एक प्रकारचें द्रव्यच आहे (गुण नव्हे) असें पूर्वी सांगितलेंच आहे. गंध देखील गुण आहे असें मानिलें असल्यामुळें (तो गंध आपल्या) आश्रयाला बरोबर घेऊनच संचार करतो हेंच म्हणणें योग्य आहे. नाहीं तर (त्या गंधाचें) गुणत्वच नष्ट होईल. हींच गोष्ट द्वैपायनानें सांगितली आहे:— ' उदकाच्या ठिकाणीं गंधाचा अनुभव घेऊन जर कांहीं लोक तो गंध उदकाचाच आहे असें म्हणतील तर ते अज्ञानी (समजावे); (पण, वास्तविक रीतीनें) तो गंध पृथ्वीचाच आहे, आणि तो उदक व वायु यांचा आश्रय करतो असें समजावें '. आतां जर जीवाचा चैतन्य हा गुण सर्व शरीराला व्यापतो असें म्हणशील तर जीव ' अणु ' होणार नाहीं. कारण, ज्याप्रमाणें उष्णता आणि प्रकाश हें अग्नीचें स्वरूप आहे, त्याप्रमाणें चैतन्य हेंच ह्या जीवात्म्याचें स्वरूप आहे. येथें चैतन्य हा गुण आणि आत्मा हा गुणी असा भेद नाहीं. आतां, जीवाचें शरीराएवढें (मध्यम) परिमाण आहे ह्या मताचें तर खंडन केलेंच आहे. तेव्हां परिशेषावरून जीव हा विभु आहे असें सिद्ध होतें.

तर मग (श्रुतीमध्यें) जीवात्मा अणु वगैरे आहे असे व्यवहार कसे केले आहेत अशी कोणी शंका घेईल म्हणून सूत्रकार सांगतात:— (जीवाला) तद्गुणसारत्व

---

३ पायात काटा मोडला असता सर्व शरीरभर वेदना होत नसतात त्या होऊं लागतील.

४ ज्याप्रमाणें शरीरावरची सर्व त्वचा एकच असल्यामुळें त्या त्वचेच्या कोणत्याही एका भागाला जीवाचा संबंध झाला असतां तो सर्व त्वचेशींच होतो असें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे (अ. २ पा. ३ सू. २३ टी. २ पहा) त्याप्रमाणें कांट्याचाही संबंध सर्व त्वचेशीं होत आहे.

५ अणु परिमाण आणि मध्यम परिमाण हीं दोन्ही परिमाणें जीवाला मानता येत नाहींत म्हणून.

६ ' बाकी राहिलेली गोष्ट मानली पाहिजे ' या नियमावरून.

७ ' वगैरे ' शब्दानें ' जीव शरीरांतून निघतो, जीव परलोकाप्रत जातो, जीव फिरून या लोकाप्रत येतो ' हे व्यवहार घ्यावे.

असल्यामुळें (त्याच्या संबंधानें) ते व्यवहार होतात. तिन्ने म्हणजे बुद्धीचे जे गुण तें ' तद्गुण ' होत. इच्छा, द्वेष, सुख, दुःख इत्यादि. जे तद्गुण तेच सार म्ह० मुख्यतत्त्व आहे ज्या संसारी आत्म्याचें, तो ' तद्गुणसार ' होय. त्या (तद्गुणसारा-) चा जो भाव तें ' तद्गुणसारत्व ' होय. बुद्धीच्या गुणांवाचून केवल आत्म्याला संसारित्व नाहीं. कारण, आत्मा हा (वास्तविक) कर्ता आणि भोक्ता नसून व तो नित्यमुक्त असून त्याला जें कर्तृत्व, भोक्तृत्व इत्यादि रूपांनीं संसारित्व प्राप्त होतें, तें त्याच्यावर बुद्धिरूप उपाधीच्या धर्मांचा आरोप होतो म्हणूनच प्राप्त होतें. तेव्हां (त्या जीवाला) तद्गुणसारत्व असल्यामुळें बुद्धीच्या परिमाणाच्या योगानेंच ' त्याला परिमाण आहे ' असा व्यवहार होतो. तसेंच, त्या बुद्धीच्या उत्क्रांति वगैरे (क्रियां-) मुळेंच त्या (जीवात्म्या-) ला *उत्क्रांति वगैरे (क्रिया आहेत असा) व्यवहार होतो. त्याच्या स्वतःच्या (धर्मामुळें ते* व्यवहार) होत नाहींत. आणि याप्रमाणेंच, ' केंसाच्या अग्राचा जो शमरावा भाग त्याचेही पुन्हा शभर भाग कल्पिले असता त्यापैकीं एक भागाएवढा तो जीवात्मा आहे, आणि तोच पुन्हा अनंत[8] आहे असें जाणावें ' (श्वे. ५।९) ह्या श्रुतीमध्यें (आरभीं) ' जीव अणु आहे ' असें सांगून पुढें तोच जीव अनंत आहे असें वर्णिलें आहे. आतां ते वर्णन 'जीवात्म्याचें अणुत्व आरोपित आहे, आणि अनंतत्व खरें आहे' असें मानिलें तरच चांगल्या रीतीनें लागेल. कारण, (अणुत्वें[9] आणि अनंतत्व[10] हीं) दोन्ही (जीवात्म्याचीं परिमाणें) खरींच आहेत अशी कल्पना करता येत नाहीं. बरें, आता ' अनंतत्व[11] हेंच आरोपित आहे' असेंही म्हणता येत नाहीं. कारण, सर्व उपनिषदामध्यें (जीवात्मा हा) परब्रह्मस्वरूप आहे असें प्रतिपादन करणें इष्ट आहे[12]. तसेंच, '(आत्मा देखील) बुद्धीच्या आणि शरीराच्या गुणांमुळें अंकुशाच्या अणकुचीएवढा आणि हलक्या प्रतीचा दृष्टीस पडतो ' (श्वे. ५।८) ह्या दुसऱ्या श्रुतीमध्यें देखील (जें जीवाचें) अंकुशाच्या अणकुचीएवढें अपकृष्ट[13] परिमाण सांगितलें आहे, तें (जीवाचा) बुद्धीच्या गुणांशीं संबंध असल्यामुळें सांगितलें आहे, त्या जीवाच्या स्वतःच्या स्वरूपामुळें सांगितलें नाहीं. ' हा अणु असा आत्मा अंतःकरणानें जाणण्यास योग्य आहे ' (मु. ३।१।९) ह्या श्रुतीमध्यें देखील जीवाचें अणु परिमाण आहे

---

८ सर्वव्यापी.

९ अणु परिमाण.

१० महत् परिमाण.

११ महत् परिमाण.

१२ जर जीवात्म्याचें महत् परिमाण आरोपित असेल म्हणजे खरें नसेल, तर ' जीवात्मा हा परब्रह्मस्वरूप आहे ' असें प्रतिपादन करता येणार नाहीं. कारण ब्रह्माचें सर्वव्यापी असें स्वरूप आहे.

१३ अत्यंत सूक्ष्म.

असें सांगितलें नाहीं. कारण 'चक्षुरादिक इंद्रियांच्या द्वारानें समजण्यास अयोग्य आणि ज्ञान आणि प्रसाद यांच्या योगानेंच समजण्यास योग्य' अशा रूपानें परमात्माच येथें प्रकृत आहे. शिवाय, जीवाला देखील अणु परिमाण मुख्य रीतीनें संभवत नाहीं. तेव्हां, (श्रुतीमध्यें) आत्म्याला जें अणुत्व सांगितलें आहे, तें 'परमात्मा समजण्यास कठीण आहे' या अभिप्रायानें सांगितलें आहे, अथवा 'तें औपाधिक आहे' अशा अभिप्रायानें सांगितलें आहे असें जाणावें. तसेंच, 'प्रज्ञेच्या योगानें शरीरावर आरोहण करून' (कौ. ३।६) इत्यादि श्रुतींमध्यें जीव (प्रज्ञेहून) भिन्न आहे असें जें सांगितलें आहे तें देखील 'प्रज्ञेच्या योगानें म्हणजे उपाधिभूत जी बुद्धि तिच्या योगानेंच जीवात्म्यानें शरीरावर आरोहण करून' अशा अर्थानें समजावें[16]. किंवा, 'शिलापुत्रकाचें[17] हें शरीर आहे' इत्यादि व्यवहाराप्रमाणेंच हा व्यवहार आहे असें जाणावें. कारण, येथें[18] एक गुण आणि दुसरा गुणी असा भेद सुद्धां संभवत नाहीं असें पूर्वींच सांगितलें आहे. आतां (श्रुतीमध्यें जीवात्म्याचा) हृदय हा आश्रय आहे असें जें सांगितलें आहे तें देखील बुद्धीचाच तो आश्रय असल्यामुळें सांगितलें आहे. तसेंच, उत्क्रांति वगैरे देखील उपाधींच्याच स्वाधीन आहेत असें '*कोणाची उत्क्रांति झाली असतां माझी उत्क्रांति* होईल अथवा कोणाची स्थिति झाली असतां माझी स्थिति होईल; त्यानें प्राण उत्पन्न केला' (प्र. ६।३।४) ही श्रुति दाखविते. आतां (जीवात्म्याला) उत्क्रांतीचाच जर

१४ श्रुतीमधील 'अणु' या शब्दाचा 'अत्यंत सूक्ष्म' म्हणजे 'समजण्यास कठीण' असा अर्थ समजावा, 'अणु परिमाणाचा' असा अर्थ समजू नये

१५ जीवात्मा हा वास्तविक अणु परिमाणाचा नसूनही त्याला बुद्धिरूप उपाधीच्या योगानें 'अणु परिमाणाचा' असें म्हटलें आहे

१६ श्रुतीमध्यें 'प्रज्ञेच्या योगानें' ह्या ठिकाणीं प्रज्ञा शब्दाचा 'चैतन्य' हा अर्थ घेऊं नये, तर प्रज्ञा म्हणजे 'जीवात्म्याची उपाधिभूत बुद्धि' हा अर्थ घ्यावा असा अभिप्राय आहे

१७ सुगंधि द्रव्यें वाटण्याकरता ज्या लहानशा वरवंट्याचा उपयोग करतात त्याला 'शिलापुत्रक' म्हणतात

१८ ज्याप्रमाणें शिलापुत्रक आणि त्याचें शरीर हे पदार्थ परस्परांपासून भिन्न असूनही त्यामध्यें 'शिलापुत्रकाचें हें शरीर' असा भेदव्यवहार गौण रीतीनें होतो, त्याप्रमाणें ह्या श्रुतीमध्यें प्रज्ञा (म्हणजे चैतन्य) आणि जीवात्मा यामध्यें भेदव्यवहार गौण रीतीनें केला आहे असें जाणावें तेव्हां 'प्रज्ञा' शब्दाचा 'चैतन्य' असा अर्थ घेतला तरी ही श्रुति लावतां येते

१९ जीवात्मा आणि चैतन्य यामध्यें

२० प्राणाची उत्क्रांति झाली असतां जीवाची उत्क्रांति होते, आणि प्राणाची स्थिति झाली असतां जीवाची *स्थिति होते असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे यावरून जीवाची उत्क्रांति स्वतंत्र रीतीनें* होत नाहीं तर प्राणरूपी उपाधीच्या योगानेंच होते असें सिद्ध होतें

(वास्तविक) अभाव आहे, तर गति आणि आगति यांचा देखील त्याला (वास्तविक) अभावच आहे असें समजावें. कारण, शरीरापासून उत्क्रांति झाल्याशिवाय गति आणि आगति ह्या होत नाहींत. तेव्हां अशा रीतीनें उपाधीचे गुण हेच (संसारामध्यें) जीवात्म्याचें मुख्य तत्त्व असल्यामुळें त्याला त्यांच्या संबंधानें अणुत्व वगैरे व्यवहार परमात्म्याप्रमाणेंच होतात. ज्याप्रमाणें सगुणोपासनांमध्यें उपाधीचे गुण हेच प्राज्ञामध्यें म्हणजे परमात्म्यामध्यें मुख्य असल्यामुळें त्याच्या संबंधानें ' हा (परमात्मा) व्रीहीपेक्षां अथवा यवापेक्षां अधिक सूक्ष्म आहे ' (छां. ३।१४।३); ' हा (परमात्मा) मनोमय, प्राणमय, प्राणशरीर, सर्वगंध, सर्वरस, सत्यकाम, आणि सत्यसंकल्प असा आहे ' (छां. ३।१४।२) इत्यादि श्रुतींमध्यें ' तो अतिशय सूक्ष्म आहे ' इत्यादि व्यवहार होतात; त्याप्रमाणेंच, (हे जीवात्म्याच्या संबंधानें व्यवहार आहेत असें समजावें). (२९)

शंका:— जर बुद्धीचे गुण हेंच (जीवात्म्याचें) मुख्य तत्त्व असल्यामुळें तो जीवात्मा संसारी आहे अशी कल्पना कराल, तर बुद्धि आणि जीवात्मा हे भिन्न असल्यामुळें त्यांच्या संयोगाची समाप्ति (केव्हां तरी) अवश्य होणारच; तेव्हां बुद्धीचा वियोग झाला असतां निराळ्या आत्म्याचें ज्ञान होत नसल्यामुळें त्या आत्म्याचें अस्तित्वच नाहींसें होईल, किंवा त्याचें संसारित्व नाहींसें होईल. ह्यावर (सूत्रकार) उत्तर देतात:—

यावदात्मभावित्वाच्च न दोषस्तद्दर्शनात् ॥ ३० ॥

३० जोंपर्यंत जीवात्मा (संसारी) आहे तोंपर्यंत (बुद्धीचा संयोग) असल्यामुळें (हा) दोष येत नाहीं. कारण तसेंच दृष्टोत्पत्तीस येतें. (१३)

हा वर सांगितलेला दोष येतो अशी शंका करूं नये. कशावरून ? जोंपर्यंत जीवात्मा संसारी आहे तोंपर्यंत बुद्धीचा संयोग आहे यावरून. जोंपर्यंत हा जीवात्मा संसारी आहे, म्हणजे जोंपर्यंत ह्या जीवात्म्याला तत्त्वज्ञान होऊन त्याचा संसार निवृत्त होत नाहीं, तोंपर्यंत ह्या- (जीवात्म्या-) चा बुद्धीशीं संयोग नाहींसा होत नाहीं. आणि जोंपर्यंत ह्या- (जीवात्म्या-) चा बुद्धि वगैरे उपाधींशीं संबंध आहे, तोंपर्यंत जीवाला जीवपणा आणि संसार हा आहेच. वास्तविक विचार केला असतां बुद्धि वगैरे उपाधींनीं कल्पिलेल्या स्वरूपाशिवाय जीव म्हणून कांहीं एक निराळा पदार्थ नाहीं. कारण, वेदान्त-वाक्यांचें तात्पर्य निश्चित करतांना त्यांमध्यें नित्यमुक्तस्वरूप आणि सर्वज्ञ अशा परमात्म्याहून व्यतिरिक्त अशी दुसरी चेतन वस्तु (सांगितलेली) उपलब्ध होत

नाहीं. कारण, ' ह्या (परमात्म्या-) हून भिन्न असा द्रष्टा, श्रोता, मंता आणि विज्ञाता नाहीं ' (बृ. ३।७।२३); ' ह्या (परमात्म्या-) हून भिन्न अशी पाहणारी, ऐकणारी, मनन करणारी, आणि जाणणारी वस्तु नाहीं ' (छां. ६।८।७); ' हे (जीवा,) तें (ब्रह्म) तूं आहेस ', ' मी ब्रह्म आहें ' (बृ. १।४।७) इत्यादि शेंकडों श्रुती आहेत.

आतां जोंपर्यंत जीवात्मा संसारी आहे, तोंपर्यंत त्याचा बुद्धीशीं संयोग आहे असें कशावरून समजतें (असें कोणी विचारील म्हणून सूत्रकार) सांगतातः— कारण, तसेंच दृष्टोत्पत्तीस येतें. ' जो हा प्राणांच्या मध्यें विज्ञानमय आणि हृदयाच्या आंत राहणारा तेजोमय पुरुष आहे (तोच आत्मा होय); आणि तो (बुद्धी-) सारखा दोन्ही लोकांमध्यें संचार करतो, तो ध्यान करतो कीं काय, चलन पावतो कीं काय ' (बृ. ४।३।७) इत्यादि श्रुतींमध्यें वरील गोष्टच सांगितली आहे. ह्या श्रुतीमध्यें ' विज्ञानमय ' म्हणजे बुद्धिमय असें समजावें. कारण, ' (तो आत्मा) विज्ञानमय, मनोमय, प्राणमय, चक्षुर्मय आणि श्रोत्रमय आहे ' (बृ. ४।४।५) ह्या इतर श्रुतीमध्यें विज्ञानमयाचा मन वगैरेंबरोबर उल्लेख केला आहे. आणि ' बुद्धिमय ' या शब्दाचा ' तद्गुणसारत्व ' हाच अर्थ विवक्षित आहे. ज्याप्रमाणें लोकामध्यें ' स्त्रियांविषयीं प्रीति ' वगैरे गोष्टी (देवदत्ताच्या) मुख्य असतील तर त्याच्या संबंधानें ' हा देवदत्त केवळ स्त्रीमय आहे ' असा प्रयोग करतात त्याप्रमाणेंच हें होय. शिवाय, ' तो (जीवात्मा बुद्धी-) सारखा दोन्ही लोकांमध्यें संचार करतो ' (बृ. ४।३।७) ही श्रुति परलोकाप्रत गमन करतांना देखील (जीवात्म्याचा) बुद्धीशीं वियोग होत नाहीं असें दाखविते. आतां ' कोणासारखा ' (संचार करतो) अशी शंका आली असतां (मागील वाक्यामध्यें बुद्धीचें) सामीप्य असल्यामुळें बुद्धीसारखा (तो संचार करतो) असें समजतें. आणि हीच गोष्ट ' तो ध्यान करतो कीं काय, चलन पावतो कीं काय ' (बृ. ४।३।७) ही श्रुति दाखविते. ह्या श्रुतीचें तात्पर्य असेंः— हा (आत्मा) स्वतः ध्यान करीत नाहीं, आणि स्वतः चलनही पावत नाहीं; तर बुद्धि ध्यान करीत असून हाच ध्यान करीत आहे असें वाटतें. तसेंच, बुद्धि हलत असून हाच हालल्यासारखा वाटतो. शिवाय, हा जो आत्म्याचा बुद्धिरूप उपाधीशीं संबंध आहे तो मिथ्याज्ञानावर अवलंबून आहे; आणि त्या मिथ्या-ज्ञानाची तर तत्त्वज्ञानावांचून इतर कशानेंही निवृत्ति होत नाहीं. तेव्हां, जोंपर्यंत जीव ब्रह्मस्वरूप आहे असा बोध झाला नाहीं तोंपर्यंत त्याचा हा बुद्धिरूप उपाधीशीं संबंधही नाहींसा होत नाहीं. ' ज्याचा सूर्यासारखा वर्ण आहे आणि जो अंधकाराच्या पलीकडे आहे अशा ह्या

महान् पुरुषाला मी जाणतों. त्या-(परमात्म्या-) लाच जाणून (मनुष्य) मृत्यूच्या पार जातो. मोक्ष (मिळण्या-) ला दुसरा मार्ग नाहीं ' (श्वे. ३।८) ही श्रुतिही असेंच सांगते. (३०)

शंका:— सुषुप्त्यवस्था आणि प्रलय यांमध्यें जीवात्म्याचा बुद्धीशीं संबंध आहे असें मानणें शक्य नाहीं. कारण, ' हे सोम्य ! त्या (सुषुप्त्यवस्थेच्या) वेळीं तो सताशीं एक होतो, तो स्वतःमध्यें लीन होतो ' (छां. ६।८।१) असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. शिवाय, प्रलय जो होतो तो सर्व विकारांचा होतो असा अंगीकार केलेला आहे. तेव्हां ' जोंपर्यंत आत्मा संसारी आहे तोंपर्यंत त्याचा बुद्धीशीं संबंध आहे ' असें कसें म्हणतां येतें ? ह्यावर उत्तर:—

पुंस्त्वादिवत्त्वस्य सतोऽभिव्यक्तियोगात् ॥ ३१ ॥

३१ परंतु पुरुषत्व वगैरेंप्रमाणें ह्या (बुद्धीचा संबंध बीज-रूपानें) असूनच (पुढें त्याची) अभिव्यक्ति होते असें (मानणें) बरोबर असल्यामुळें (वरील गोष्ट सिद्ध होते). (१३)

ज्याप्रमाणें लोकामध्यें पुरुषत्व वगैरे पदार्थ बाल्य वगैरे अवस्थांमध्यें बीजरूपानें असल्यामुळें ते त्या अवस्थांमध्यें उपलब्ध होत नाहींत, व त्यामुळें ते त्या अवस्थांमध्यें नसल्यासारखेच वाटतात; आणि तारुण्य वगैरे अवस्थांमध्यें ते अभिव्यक्त होतात; पण पूर्वीं सर्वथा नसून ते नवीनच उत्पन्न होत नाहींत; कारण, तसें म्हटलें तर नपुंसक वगैरे मनुष्यांमध्यें देखील ते पदार्थ उत्पन्न होऊं लागतील, त्याप्रमाणें ह्या बुद्धीचा संबंध सुद्धां सुषुप्त्यवस्थेमध्यें आणि प्रलयामध्यें बीज-रूपानें असूनच तो जाग्रदवस्थेमध्यें आणि जगाच्या उत्पत्तीच्या वेळीं अभिव्यक्त होतो. आणि असें मानणेंच बरोबर आहे. कारण, कोणत्याही वस्तूची उत्पत्ति एकाएकींच संभवत नाहीं. कारण, तसें मानलें तर भलतीच गोष्ट होऊं लागेल. शिवाय, ' सुषुप्त्यवस्थेपासून जी उत्थिति होते ती अज्ञानरूपी बीजाच्या अस्तित्वामुळेंच होते ' असें श्रुति दाखविते:— उदा०—' (सुषुप्त्यवस्थेमध्यें) सताशीं एक होऊन-(ही) आम्ही सताशीं एक होतों असें (लोक) जाणीत नाहींत '

१ मृत्तिकेमध्यें घट बीजरूपानें आहे म्हणजे मृत्तिकेच्या रूपानें आहे म्हणूनच तो घट मृत्तिके-पासून उत्पन्न होतो. आता जर कोणत्याही वस्तूची उत्पत्ति एकाएकींच होते असें मानलें तर मृत्तिका नसतानाही घटाची उत्पत्ति होऊं लागेल.

२ ' न जाणणें ' हेंच अज्ञानरूपी बीज होय.

(छां. ६।९।२); 'ते येथें जसे पूर्वी वाघ अथवा सिंह होते (तसेच पुन्हां होतात)' (छां. ६।९।३) इत्यादि. तेव्हां जोंपर्यंत जीवात्म्याला संसारित्व आहे तोंपर्यंत त्याचा बुद्धि वगैरे उपाधींशीं संबंध आहे ही गोष्ट सिद्ध आहे. (३१)

नित्योपलब्ध्यनुपलब्धिप्रसङ्गोऽन्यतरनियमो वाऽन्यथा ॥ ३२ ॥

३२ (अंतःकरण मानलें) नाहीं तर नित्य उपलब्धि होईल किंवा नित्य अनुपलब्धि होईल. अथवा (आत्मा आणि इंद्रियें या) दोहोंपैकीं एकाचें नियमन होतें असें मानावें लागेल. (१३)

जीवात्म्याचें उपाधिभूत असें तें अंतःकरण (श्रुतीमध्यें) त्या त्या ठिकाणीं 'मन, बुद्धि, विज्ञान आणि चित्त' अशा अनेक प्रकारांनीं वर्णिलें आहे. कांहीं ठिकाणीं तर त्याच्या वृत्तीचे विभाग करून संशय वगैरे वृत्ती असलेल्या (अंत.करणा-) ला 'मन' असें म्हटलें आहे, आणि निश्चय वगैरे वृत्ती असलेल्या (अंतःकरणा-) ला 'बुद्धि' असें म्हटलें आहे. आतां, अशा प्रकारच्या ह्या अंतःकरणाचें अस्तित्व अवश्य मानलें पाहिजे. नाहीं तर, (म्हणजे तें अंतःकरण मानलें नाहीं तर) नित्य उपलब्धि होईल; किंवा नित्य अनुपलब्धि होईल. आत्मा, इंद्रियें आणि विषय हीं जीं ज्ञानाचीं साधनें त्यांचें सामीप्य असतांना नित्य उपलब्धीच होईल. आतां कारणांचें सामीप्य असूनही जर कार्य उत्पन्न होत नसेल, तर नित्य अनुपलब्धीच होईल. पण असें (लोकांमध्यें) दिसून येत नाहीं. अथवा 'आत्मा आणि इंद्रियें या दोहोंपैकीं कोणाच्या तरी एकाच्या शक्तीचा प्रतिबंध होतो' असें मानावें लागेल. आतां, आत्म्याच्या शक्तीचा प्रतिबंध तर संभवत नाहीं. कारण, आत्मा हा अविकारी आहे. तसेंच, इंद्रियांच्या देखील (शक्तीचा प्रतिबंध संभवत) नाहीं. कारण, मागील आणि पुढील क्षणांमध्यें त्या इंद्रियांच्या शक्तीचा प्रतिबंध नसून मध्येंच एकाएकीं त्यांच्या शक्तीचा प्रतिबंध होतो असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां ज्याचें अवधान असल्यामुळें ज्ञान होतें आणि ज्याचें अवधान नसल्यामुळें ज्ञान होत नाहीं तें मन होय. श्रुतीही अशीच आहे उदा०— 'माझें मन दुसरीकडे होतें म्हणून मीं पाहिलें नाहीं, माझें मन दुसरीकडे होतें म्हणून मीं ऐकिलें नाहीं' (बृ. १।५।३); 'मनानेंच पहातो, मनानेंच ऐकतो' (बृ. १।५।३). शिवाय, 'काम वगैरे ह्या-

---

१ कारण, लोकामध्यें कोणत्याही पदार्थाच्या अंगच्या शक्तीचा जो प्रतिबंध होतो तो त्या पदार्थाला काहीं तरी विकार झाला तरच होतो असा अनुभव आहे.

२ सावधगिरी.

(मना-) च्याच वृत्ती होत ' असें पुढील श्रुति दाखवितेः—काम, संकल्प, विचिकित्सा, श्रद्धा, अश्रद्धा, धृति, अधृति, ऱ्ही, धी आणि भी हें सर्व मनच होय ' (बृ. १।५।३). तेव्हां ' तद्गुणसारत्व ' असल्यामुळें जीवाच्या संबंधानें मागें सांगितलेले व्यवहार होतात असें जें म्हटलें आहे तें बरोबरच आहे. (३२)

[आता येथून चौदाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तेहेतिसाव्या सूत्रापासून एकोणचाळिसाव्या सूत्रापर्यंत सात सूत्रें आहेत. साराशः— (सू० ३३) जीवात्मा हा कर्ता आहे. जर जीवात्म्याला कर्तृत्व नसेल तर ' यजन करावें, दान करावें ' इत्यादि विधी निष्फल होतील. शिवाय, प्रश्नोपनिषदामध्यें ' जीवात्मा कर्ता आहे ' असें स्पष्टच सांगितलें आहे. (सू० ३४) तसेंच, बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें जीवाचा स्वप्नावस्थेंतील विहार वर्णिला आहे. (सू० ३५) आणि ' तो इंद्रियाचें ग्रहण करतो ' असेंही वर्णिलें आहे. तेव्हा यावरूनही जीवात्म्याचें कर्तृत्व सिद्ध होतें. (सू० ३६) तसेंच, तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें ' विज्ञान हा यज्ञ करतो ' असें सांगितलें आहे. त्यावरूनही जीवात्म्याचें कर्तृत्व सिद्ध होतें. कारण, त्या ठिकाणी ' विज्ञान ' शब्दाचा ' जीव ' असा अर्थ आहे; ' बुद्धि ' हा अर्थ नव्हे. जर ' बुद्धि ' हा अर्थ असता तर ' विज्ञानाच्या योगानें ' असें म्हटलें असतें. (सू० ३७) आता ' जर जीवात्मा हा कर्ता असेल, तर त्याची नियमानें इष्ट गोष्टीविषयींच प्रवृत्ति होईल, अनिष्ट गोष्टीविषयीं होणार नाहीं ' असें मात्र समजूं नये. कारण, ज्याप्रमाणें अनुभव घेण्याच्या कामीं जीवाला स्वतंत्रता असूनही तो इष्ट आणि अनिष्ट अशा दोन्ही गोष्टींचा अनुभव घेतो, त्याप्रमाणें त्याची दोन्ही गोष्टींविषयीं प्रवृत्ति होईल. शिवाय, जरी जीव कर्ता आहे तरी त्याला जसें जसें साहाय्य मिळेल, तशी तशी त्याची इष्ट किंवा अनिष्ट गोष्टीविषयीं प्रवृत्ति होण्याला कांहीं हरकत नाहीं. (सू० ३८) शिवाय, ' बुद्धीपेक्षा निराळा असा जीव कर्ता आहे ' असें मानलेंच पाहिजे. जर बुद्धीच कर्ता असेल तर तिच्या अंगची करणशक्ति नष्ट होऊन तिला कर्तृशक्ति प्राप्त होईल; आणि तिला कर्तृशक्ति मानली असता तीच ' मी ' या ज्ञानाचा विषय होईल. शिवाय, तिला सहाय असें दुसरें कांहीं तरी साधन मानावें लागेल. आता ह्या जर सर्व गोष्टी तुम्हीं मानल्या, तर आमच्या जीवालाच तुम्ही ' बुद्धि ' असें नाव दिल्यासारखें होत असल्यामुळे फक्त तुमचा आमचा नावासंबंधानेंच वाद उरला. वस्तुविषयीं कांहींच वाद नाहीं. एकंदरींत ' जीवात्मा कर्ता आहे ' हें सिद्ध झालें. (सू० ३९) शिवाय, ' जीवात्म्यानें परमात्म्याचें ध्यान करावें ' असें जें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे त्यावरूनही जीवात्म्याचें कर्तृत्व सिद्ध होतें.]

कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात् ॥ ३३ ॥

३३ (जीवात्मा) कर्ता आहे. कारण (तसें मानलें तरच) शास्त्राला साफल्य येतें. (१४)

तद्गुणसारत्वाच्या प्रसंगानेंच जीवाच्या इतर धर्मांचाही (येथें सूत्रकार) विचार करतातः— हा जीवात्मा कर्ता आहे. कशावरून ? (तसें मानलें तरच) शास्त्राला

---

३ तेव्हा यावरूनही मनाचें अस्तित्व सिद्ध होतें.

४ ' इच्छा, कल्पना, संशय, विश्वास, अविश्वास, धैर्य, अधैर्य, लाज, ज्ञान आणि भीति ' असे ' काम ' वगैरे दहा शब्दांचे क्रमानें दहा अर्थ जाणावे.

साफल्य येतें यावरून. (जीव कर्ता आहे) असें मानलें म्हणजे ' यजन करावें, हवन करावें, दान करावें ' अशा प्रकारचें विधिशास्त्र सफल होतें. नाहीं तर, तें (शास्त्र) निष्फल होईल. कारण, तें (शास्त्र) जो कर्ता असेल त्यालाच विशेष प्रकारच्या कर्तव्य गोष्टींचा उपदेश करतें. आतां, जीवात्मा हा जर कर्ता[1] नसेल तर त्या- (शास्त्रा-)ची उपपत्ति होणार नाहीं. तसेंच, (वरील गोष्ट मानल्यानें) ' विज्ञानस्वरूपी असा हा पुरुष द्रष्टा, श्रोता, मन्ता, बोद्धा आणि कर्ता असा आहे ' (प्र. ४।९) हें शास्त्र देखील सफल होतें. (३३)

विहारोपदेशात् ॥ ३४ ॥

३४ (श्रुतीमध्यें) विहाराचा उपदेश केला आहे म्हणून- (हा जीवात्मा कर्ता आहे). (१४)

आणखी ह्या कारणास्तवही जीवात्मा कर्ता आहेः—(श्रुतीमध्यें) जीवात्म्याच्या प्रकरणामध्यें (जीवात्म्याचा) स्वप्नावस्थेमधील विहार सांगितला आहे. उदा०—' अमृत असा तो (जीवात्मा) मर्जीस येईल तेथें गमन करतो ' (बृ. ४।३।१२), ' मर्जीनुरूप तो आपल्या शरीरामध्यें संचार करतो ' (बृ. २।१।१८). (३४)

उपादानात् ॥ ३५ ॥

३५ ग्रहण (सांगितलें) आहे म्हणून- (हा जीवात्मा कर्ता आहे). (१४)

आणखी ह्या कारणास्तवही हा (जीवात्मा) कर्ता आहेः- (श्रुतीमध्यें) जीवात्म्याच्या प्रकरणामध्येंच इंद्रियांचें ग्रहण सांगितलें आहे. उदा०—' ह्या प्राणाच्या ज्ञानशक्तीचें बुद्धीच्या योगानें ग्रहण करून ' (बृ. २।१।१७); तसेंच, ' प्राणाचे ग्रहण करून ' (बृ. २।१।१८). (३५)

व्यपदेशाच्च क्रियायां न चेन्निर्देशविपर्ययः ॥ ३६ ॥

३६ आणि (जीवात्मा कर्ता आहे). कारण (त्याचा) क्रियेच्या ठिकाणीं (' कर्ता ' यारूपानें) निर्देश केला आहे. (जर तसा निर्देश) नसता, तर (श्रुतीनें) उलट निर्देश केला असता. (१४)

---

१ ' जीवात्मा कर्ता आहे ' असें मानल्यानें.

आणखी ह्या कारणास्तवही जीवात्मा कर्ता आहे:—लौकिक आणि वैदिक क्रियांच्या ठिकाणीं ह्या जीवात्म्याचा 'कर्ता' या रूपानें श्रुतीमध्यें निर्देश केला आहे. उदा०—'विज्ञान (म्हणजे जीवात्मा) हा यज्ञ करतो आणि कर्म करतो' (तै. २।५।१). शंका:—'विज्ञान' शब्द 'बुद्धि' या अर्थाचा (आम्हांला) माहीत आहे. तेव्हां ह्या (विज्ञान-) शब्दावरून 'जीव कर्ता आहे' असें कसें सूचित होतें ? उत्तर:—हीं शंका बरोबर नाहीं. कारण, जीवाचाच हा निर्देश आहे, बुद्धीचा नव्हे. जर हा जीवाचा निर्देश नसता, तर (श्रुतीनें) उलट निर्देश केला असता; (म्हणजे) 'विज्ञानाच्या योगानें' असा निर्देश केला असता. कारण, इतर ठिकाणीं 'बुद्धि' या अर्थाची विवक्षा असतांना 'विज्ञान' या शब्दाचा त्याप्रमाणें करण-विभक्तीनें निर्देश केलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—'ह्या इंद्रियांच्या ज्ञानशक्तीचें विज्ञानाच्या (म्हणजे बुद्धीच्या) योगानें ग्रहण करून' (बृ. २।१।१७). पण येथें तर 'विज्ञान (म्हणजे जीवात्मा) यज्ञ करतो' (तै. २।५।१) असा (विज्ञान या शब्दाचा) कर्त्याशीं सामानाधिकरण्यानें[1] निर्देश केला आहे, त्यावरून येथें बुद्धीहून निराळा असा आत्माच कर्ता आहे असें सूचित होतें. तेव्हा कांहीं दोष येत नाहीं. (३६)

आता येथें पूर्वपक्षी म्हणतो:—जर बुद्धीहून भिन्न असा जीवात्मा कर्ता असेल तर तो (जीवात्मा) स्वतंत्र[1] असल्यामुळें आपल्याला प्रिय आणि हितकारक असेंच (कर्म) नियमानें करील. त्याच्या उलट (कर्म कधींही) करणार नाहीं. परंतु जीवात्मा उलट कर्म देखील करतांना दृष्टीस पडतो. तेव्हां स्वतंत्र आत्म्याच्या ठिकाणीं अशी ही अनियमित प्रवृत्ति जुळत नाहीं. ह्यावर (सूत्रकार) उत्तर देतात:—

उपलब्धिवदनियमः ॥ ३७ ॥

३७ अनुभवाप्रमाणें (प्रवृत्तीही) अनियमित आहे. (१४)

ज्याप्रमाणें हा आत्मा अनुभवाच्या कामीं स्वतंत्र असूनही अनियमानें इष्ट आणि अनिष्ट अशा दोन्ही गोष्टींचा अनुभव घेतो, त्याप्रमाणें तो इष्ट आणि अनिष्ट अशीं कर्मेंही अनियमानेंच करील. आतां 'अनुभवाविषयीं देखील जीवात्मा स्वतंत्र नाहीं; कारण, अनुभवाची सामग्री जुळवावी लागते असें दिसून येतें' असें म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण, 'विषयांना जवळ आणणें' हाच फक्त अनुभवाची सामग्री जुळविण्याचा उद्देश आहे. पण अनुभव घेण्याच्या कामीं म्हणाल तर आत्मा हा चेतन

---

१ (सू. ३६) तादात्म्यानें म्हणजे 'कर्ता' या रूपानें.

१ (सू. ३७) जो स्वतंत्र असतो तोच कर्ता असतो असा नियम आहे. कारण, जो मनुष्य परतंत्र असतो त्याला कोणतीही गोष्ट स्वेच्छेनें करतां येत नाहीं. (पाणिनिसूत्र १-४-५४ पहा.)

असल्यामुळें त्याला दुसऱ्या कोणाचीही जरूर नाहीं. शिवाय, कर्म करण्याच्या कामीं देखील जीवात्म्याला पूर्ण स्वातंत्र्य नाहींच. कारण, त्या कामांतही विशेष प्रकारचे देश, काल आणि कारणें ह्यांची अपेक्षा आहेच. आतां, कर्त्याला साहाय्याची अपेक्षा आहे म्हणून तेवढ्यानें त्या कर्त्याचें कर्तृत्व नाहींसें होत नाहीं. कारण, आचाऱ्याला जरी (पाक करतांना) लांकडें, पाणी वगैरे पदार्थांची अपेक्षा आहे, तरी आचारीपणा हा त्याला आहेच. आतां इष्ट आणि अनिष्ट अशीं कर्में करण्याविषयीं जी अनियमानें जीवात्म्याची प्रवृत्ति होते ती साहाय्यकारी वस्तूंच्या वैचित्र्यामुळें त्याला विरुद्ध होत नाहीं. (३७)

शक्तिविपर्ययात् ॥ ३८ ॥

३८ शक्तींची उलथापालथ होईल म्हणून-(ही बुद्धीहून भिन्न असा जीवात्मा कर्ता आहे). (१४)

आणखी ह्या कारणास्तवही विज्ञानाहून भिन्न असा जो जीवात्मा तोच कर्ता आहे असें मानणें रास्त आहे:— जर ' विज्ञान ' शब्दाचा अर्थ जी बुद्धि तीच कर्ता असेल, तर शक्तींची उलथापालथ होईल; म्हणजे बुद्धीची करणशक्ति नष्ट होईल आणि (तिच्या जागीं) त्या बुद्धीला कर्तृशक्ति प्राप्त होईल. पण अशा रीतीनें बुद्धीला कर्तृ-शक्ति आली असतां ' मी ' ह्या ज्ञानाचा ती बुद्धीच विषय आहे असें मानावें लागेल. कारण, ' मी जातों, मी येतों, मी जेवतों, मी पितों ' इत्यादि सर्व ठिकाणीं (मनुष्याची) प्रवृत्ति अहंकारपूर्वकच असलेली दृष्टोत्पत्तीस येते. पण अशा रीतीनें कर्तृशक्तीनें युक्त जी बुद्धि तिला, ज्याच्या साहाय्यानें ती सर्व कर्में करील अशा दुसऱ्या साधनांची कल्पना करावी लागेल, कारण, कर्ता जरी समर्थ असला तरी तो साधनाचें साहाय्य

२ ' जो स्वतंत्र असतो तोच कर्ता असतो ' हा नियम आहे खरा. पण तेथें स्वतंत्र शब्दाचा ' इतर वस्तूंची मुळींच गरज न बाळगणारा ' असा अर्थ नव्हे. कारण, तसा अर्थ घेतला तर ईश्वराला देखील प्राण्याच्या कर्मांची जरूर असल्यामुळें त्याला स्वतंत्र म्हणता येणार नाहीं. तर ' जो इतर कारकांना प्रेरित करतो ' म्हणजे इतर कारकाचा उपयोग करून घेतो तोच स्वतंत्र होय, आणि तोच कर्ता होय, असें समजावें. तात्पर्य— जीवाला जरी देश काल वगैरे इतर वस्तूंची जरूर असली तरी त्याला कर्ता म्हणण्याला कांहीं हरकत नाहीं.

३ तात्पर्य— जीवात्मा जीं आपल्याला अनिष्ट अशीं कर्में करतो तीं कर्में देखील अनिष्ट समजून तो करीत नाहीं. तर इष्ट समजूनच तो तीं करतो. परंतु त्या कर्माला जीं योग्य साधनें तीं न घेता चुकीनें भलतींच साधनें तो घेत असल्यामुळें त्याला तीं कर्में अनिष्ट होतात. परंतु तेवढ्यावरून त्याचें कर्तृत्व नष्ट होत नाहीं.

१ (सू. ३८) यावरून ' मी ' या ज्ञानाचा जो विषय असतो तोच कर्ता असतो असा नियम सिद्ध होतो.

घेऊनच कर्म करण्याविषयीं प्रवृत्त होतो असें दृष्टीस पडतें. तेव्हां, आपला फक्त नांवा-संबंधानेंच वाद आहे; वस्तूंमध्यें कांहीं भेद नाहीं. कारण, साधनाहून व्यतिरिक्त[३] असाच (पदार्थ) कर्ता असतो ही गोष्ट सर्वांना कबूल आहे. (३८)

समाध्यभावाच्च ॥ ३९ ॥

३९ समाधि संभवत नाहीं; म्हणूनही (जीवात्मा कर्ता आहे). (१४)

उपनिषदामध्यें सांगितलेल्या आत्म्याचें ज्ञान व्हावें या उद्देशानें वेदान्तग्रंथांमध्यें 'अगे ! आत्मा पहावा, त्याचें श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें' (बृ. २।४।५); 'त्याचा शोध करावा, त्याचें ज्ञान करून घेण्याची इच्छा करावी' (छां. ८।७।१); 'ओम् या रूपानें आत्म्याचें ध्यान करा' (मुं. २।२।६) अशा प्रकारचा जो समाधि[१] सांगितला आहे तो देखील जीवात्म्याला कर्तृत्व मानलें नाहीं तर संभवत नाहीं. त्यावरूनही हा (जीवात्मा) कर्ता आहे असें सिद्ध होतें. (३९)

[आतां येथून पंधराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें चाळिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः-(सू० ४०) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं पूर्वीच्या अधिकरणामध्यें जें जीवाचें कर्तृत्व सांगितलें आहे तें स्वाभाविकच आहे. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं तें कर्तृत्व औपाधिकच होय. जर तें कर्तृत्व स्वाभाविक असेल तर त्याला मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं. कारण, कोणत्याही वस्तूचा स्वाभाविक धर्म कधींच नष्ट होत नाहीं. आणि तें कर्तृत्व असलें म्हणजे त्याचें संसाररूप कार्यही होणारच. धर्माधर्म वगैरे जीं संसाराचीं इतर साधनें तीं बीजरूपानें तरी असणारच. तात्पर्य, जीवाला मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं. आतां 'मोक्षाच्या साधनामुळें मोक्ष नवीन प्राप्त होतो' असें म्हणावें तर मोक्ष हा नवीन उत्पन्न होत असल्यामुळें अनित्य होईल. शिवाय, श्रुतीमध्यें जीवात्मा आणि परमात्मा यांचें ऐक्य सांगितलें असल्यामुळें 'जीवाचें कर्तृत्व खरें नव्हे' असें समजतें. आतां, 'ईश्वरालाच मूळचें कर्तृत्व असेल' असें मात्र म्हणूं नये. कारण, ईश्वराचे ठिकाणीं कर्तृत्व, भोक्तृत्व वगैरे सर्व धर्मांचा श्रुतीनें निषेध केला आहे. तात्पर्य, ज्याप्रमाणें लोकामध्यें एखादा सुतारानें वाकस वगैरे साधनें घेतलीं असता त्याच्या संबंधानें तो कर्ता होतो व त्यामुळें त्याला दुःखही होतें व तीं साधनें टाकलीं म्हणजे त्याचें कर्तृत्व जाऊन त्याला सुख होतें त्याप्रमाणें बुद्धि वगैरे उपाधींच्या संबंधानें जीवाला स्वप्न आणि जागृति या दोन अवस्थांमध्यें कर्तृत्व प्राप्त होतें; व उपाधींचा तो संबंध सुटला म्हणजे निद्रावस्थेमध्यें त्याचें कर्तृत्व जाऊन त्याला सुख होतें. आतां पूर्वीच्या अधिकरणामध्यें जी जीवाच्या

२ 'मी' या ज्ञानाचा विषय अशी एक वस्तु आहे आणि तीच कर्ता आहे व भोक्ता आहे ही गोष्ट तुम्हीही कबूल करीत आहां, व आम्हीही कबूल करीत आहों. फरक इतकाच कीं, त्या वस्तूला तुम्ही 'बुद्धि' असें म्हणतां, आणि आम्ही 'जीव' असें म्हणतों. एकंदरीत, तुमचा व आमचा वस्तुसंबंधानें कांहीं मतभेद नाहीं असें सिद्ध झालें.

३ भिन्न.

१ (सू. ३९) ध्यान.

कर्तृत्वाचीं कारणें दाखविलीं आहेत तीं सर्व औपाधिक कर्तृत्व घेतलें असतांही जुळतात. तसेंच, श्रुतीमध्यें जो जीवाचा स्वप्नावस्थेंतील विहार वर्णिला आहे तो देखील औपाधिक होय, म्हणजे केवल वासनामयच होय. श्रुतीवरूनही ही गोष्ट सिद्ध होते. लोकामध्येंही तसाच अनुभव आहे. तसेंच 'जीवात्मा इंद्रियांचें ग्रहण करतो' असें जें श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे तें देखील उपाधीच्या संबंधामुळें होय. ज्याप्रमाणें लोकामध्यें योद्धे लोक युद्ध करीत असतांना 'राजा युद्ध करतो' असें म्हणतात, त्याप्रमाणें हें होय. आतां तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें 'विज्ञान यज्ञ करतें' असें म्हटलें आहे. तेथें 'विज्ञान' शब्दाचा 'जीव' हा अर्थ नव्हे; 'बुद्धि' हाच अर्थ आहे. कारण, 'विज्ञान' शब्दाचा 'बुद्धि' हाच अर्थ प्रसिद्ध आहे. शिवाय, पुढें श्रद्धा वगैरे बुद्धीचेच धर्म सांगितले आहेत. 'ज्येष्ठ' असें जें पुढें म्हटलें आहे तें देखील बुद्धीलाच जुळतें. आतां, 'बुद्धीला कर्तृत्व मानिलें असतां तिची करणशक्ति जाऊन तिला कर्तृत्वशक्ति प्राप्त होईल' असें जें म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण, आतां अनुभव घेणें या क्रियेचें कारणत्व बुद्धीला आहे, तें कायम आहेच. पण त्या अनुभवक्रियेचें मुद्दां कर्तृत्व जीवाला वास्तविक नाहीं. कारण, जीव हा अनुभवस्वरूपच आहे. तसेंच 'जीवात्म्यानें ध्यान करावें' असें जें सांगितलें आहे तें देखील औपाधिक कर्तृत्व घेऊनच सांगितलें आहे. एकंदरींत 'जीवात्म्याला स्वाभाविक कर्तृत्व नाहीं' असें सिद्ध झालें.]

यथा च तक्षोभयथा ॥ ४० ॥

४० आणि ज्याप्रमाणें सुतार दोन्ही तऱ्हांचा (दृष्टीस पडतो, त्याप्रमाणें जीवात्मा दोन्ही तऱ्हांचा आहे). (१९)

याप्रमाणें 'शास्त्राला साफल्य येतें' इत्यादि कारणांवरून जीवात्म्याला कर्तृत्व आहे असें (सिद्ध करून) दाखविलें. आतां, तें (कर्तृत्व) त्याला स्वाभाविक आहे किंवा उपाधीमुळें त्याला तें प्राप्त झालें आहे या प्रश्नाचा (येथून सूत्रकार) विचार करितात.

(पूर्वपक्षी म्हणतोः–) ह्या म्हणजे 'शास्त्राला साफल्य येतें' इत्यादि कारणांवरूनच जीवाला कर्तृत्व हें स्वाभाविकच आहे असें मानिलें पाहिजे. कारण, तसें न मानण्याला कांहीं कारण नाहीं.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— जीवात्म्याला कर्तृत्व हें स्वाभाविक आहे असें मानतां येत नाहीं. कारण, (तसें मानलें तर) त्याला मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं. जर जीवात्म्याचा कर्तृत्व हा स्वभावच असेल, तर जशी अग्नीची उष्णतेपासून मुक्तता होत नाहीं, तशी जीवात्म्याची कर्तृत्वापासून मुक्तता होणार नाहीं. आणि जो कर्तृत्वापासून मुक्त झालेला नाहीं त्याला पुरुषार्थाची सिद्धि होणार नाहीं. कारण, कर्तृत्व हें दुःखरूपी

आहे. शंकाः— कर्तृत्वशक्ति कायम असूनही त्या कर्तृत्वाच्या कार्याचा (म्हणजे क्रियेचा) अभाव झाला म्हणजे पुरुषार्थ सिद्ध होईल. आणि कार्याचा अभाव हा तर कारणाच्या अभावामुळें सहजच होईल. ज्याप्रमाणें अग्नि हा जरी दाहकत्व शक्तीनें युक्त आहे, तरी देखील (त्याचा) काष्ठांपासून वियोग झाला म्हणजे (आपोआपच त्या) दाहकत्व-शक्तीच्या कार्याचा[3] अभाव होतो; तसेंच हें होय. (उत्तरः—) असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, कारणेंही शक्तिरूपी संबधानें संबद्ध झालेलीं असल्यामुळें त्या कारणाचा सर्वथा अभाव होणें शक्य नाहीं. शंकाः— मोक्षाचें साधन सांगितलें असल्यामुळें मोक्ष प्राप्त होईल. (उत्तर.—) असें म्हणता येत नाहीं. कारण, साधनाच्या स्वाधीन असलेली गोष्ट अनित्य असते; (तेव्हां मोक्षाला अनित्यत्व येईल). शिवाय, ' नित्य, शुद्ध आणि मुक्त अशा आत्म्याच्या उपदेशापासून मोक्ष प्राप्त होतो ' असें सांगितलें आहे. आणि तशा प्रकारचा उपदेश तर (जीवात्म्याला) स्वाभाविक कर्तृत्व मानिलें असता संभवत नाहीं.

---

१ जीवाला कर्तृत्व आहे म्हणूनच त्याला दुःख प्राप्त होतें. जर तो कांहींच करणार नाहीं तर त्याला कोणतेंच दु.ख प्राप्त होणार नाहीं.

२ जरी जीवात्म्याच्या अंगीं कर्तृत्व-शक्ति असली, तरी धर्म व अधर्म याशिवाय त्याला कांहींच कर्म करता येणार नाहीं. कारण, धर्म व अधर्म हे कर्माचें कारण आहेत. तेव्हा धर्म व अधर्म नष्ट झाले म्हणजे आपोआपच कर्माचा अभाव होत असल्यामुळें जीवाला कर्तृत्व-शक्ति असूनही मोक्ष प्राप्त होण्याला कांहीं अडचण येणार नाहीं असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

३ ' जाळणें ' या क्रियेचा.

४ धर्म आणि अधर्म या कारणाचा नाश झाला तरी ते धर्म व अधर्म सूक्ष्मरूपाने म्हणजे शक्तिरूपानें कायमच आहेत असें मानावें लागतें. कारण, अस्तित्वात असलेल्या कोणत्याही वस्तूचा सर्वथा नाश, म्हणजे ज्यामध्यें वस्तूचें कांहींच स्वरूप शिल्लक राहत नाहीं असा नाश, कधींच होत नाहीं. तात्पर्य— धर्म व अधर्म याचा अभाव झाला तरी ते शक्तिरूपाने म्हणजे ' शक्ति ' याच संबंधानें जीवात्म्याशीं संबद्धच असतात असें सिद्ध होतें. (व्र).

५ जीवात्मा हा कर्ता असल्यामुळें ' तो मूळपासूनच मुक्त आहे ' असें जरी म्हणता येत नाहीं, तरी त्या जीवात्म्याला मोक्षाचीं साधनें सांगितलीं असल्यामुळें त्या साधनाच्या योगानें त्याला मुक्ति नवीनच प्राप्त होते असें म्हणण्याला कांहीं हरकत नाहीं. ज्याप्रमाणें मनुष्य हा मूळचा देव नसूनही कर्माच्या जोरावर त्याला देवपणा प्राप्त होतो, त्याप्रमाणेंच जीवात्मा हा मूळचा मुक्त नसूनही त्याला मोक्ष प्राप्त होईल असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

६ साधनाच्या स्वाधीन असलेली गोष्ट पूर्वी नसून साधनाच्या योगानें नवीन उत्पन्न होणार. तेव्हा त्या गोष्टीला उत्पत्ति असल्यामुळें अनित्यत्व येईल. कारण, ' जी वस्तू उत्पन्न होते ती अनित्य असते ' असा नियम आहे.

७ जर जीवात्म्याला स्वाभाविकच कर्तृत्व असेल तर त्याला ' आत्मा मुक्त आहे ' असा उपदेश संभवत नाहीं. कारण, जो खरोखरीच कर्ता आहे त्याला ' (कर्तृत्व वगैरेपासून) मुक्त ' असें म्हणतां येत नाहीं.

तेव्हां जीवावर उपाधीच्या धर्मांचा आरोप केल्यामुळेंच त्याला कर्तृत्व प्राप्त होतें; (तें कर्तृत्व) त्याला स्वाभाविक नव्हे. आणि या गोष्टीला अनुसरूनच 'तो (आत्मा) ध्यान करतो कीं काय, चलन पावतो कीं काय' (बृ. ४।३।७), 'इंद्रियें आणि मन ह्यांनीं युक्त अशा आत्म्याला पंडित लोक भोक्ता असें म्हणतात' (का. ३।४) ह्या श्रुती 'उपाधींनीं युक्त झालेल्या आत्म्यालाच भोक्तृत्व वगैरे विशेष धर्म प्राप्त होतात' असें सांगतात. कारण, विचारी मनुष्याच्या दृष्टीनें परमात्म्याहून निराळा असा जीव म्हणून कोणी एक कर्ता किंवा भोक्ता नाहींच. कारण, 'ह्या- (परमात्म्या-) हून निराळा द्रष्टा नाहीं' (बृ. ३।७।२३) इत्यादि श्रुती आहेत.

(शंकाः—) जर बुद्धि वगैरे (उपाधीं-)च्या समुदायाहून भिन्न आणि कर्ता असा जो चेतन जीवात्मा तो परमात्म्याहून निराळा नसेल तर परमात्मा हाच संसारी, कर्ता, आणि भोक्ता असा होईल. (उत्तरः—) असें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, कर्तृत्व आणि भोक्तृत्व हे धर्म अविद्येमुळें उपस्थित झालेले आहेत. या गोष्टीला अनुलक्षूनच श्रुतीनें 'जेथें द्वैत असल्यासारखें भासतें तेथें एक दुसऱ्याला पाहतो' (बृ. २।४।१४) या वाक्यांत 'कर्तृत्व, भोक्तृत्व वगैरे धर्म अज्ञानावस्थेमध्यें असतात' असें सांगून पुढें 'पण जेव्हां ह्याला सर्व आत्मरूपच होतें तेव्हा हा कशानें कोणाला पाहील' (बृ. २।४। १४) या वाक्यांत 'तेच कर्तृत्व, भोक्तृत्व, वगैरे धर्म ज्ञानावस्थेमध्यें नसतात' असें सांगितलें आहे. तसेंच, स्वप्नावस्था आणि जाग्रदवस्था या दोन अवस्थांमध्यें उपाधीच्या संबंधामुळें जीवाला आकाशामध्यें भ्रमण करणाऱ्या श्येन पक्ष्याप्रमाणें श्रम होतात असें सांगून पुढें सुषुप्त्यवस्थेमध्यें परमात्म्यानें आलिंगित अशा त्या जीवाला ते श्रम नसतात असें सांगितलें आहे. कारण, श्रुतीमध्यें 'तेंच खरोखर ह्या आत्म्याचें आप्तकाम[9], आत्मकाम[10], कामरहित[11] आणि शोकरहित असें रूप आहे' (बृ. ४।३।२१) असा आरंभ करून 'ही ह्या- (आत्मा—) ची उत्तम गति होय, ही ह्याची उत्कृष्ट संपत्ति होय, हा ह्याचा उत्तम लोक होय, हा ह्याचा उत्कृष्ट आनंद होय' (बृ. ४।३।३२) असा उपसंहार केला आहे. हीच गोष्ट येथें आचार्यांनीं सांगितली आहे:—'आणि ज्याप्रमाणें सुतार दोन्ही तऱ्हांचा (दृष्टीस पडतो त्याप्रमाणें जीवात्मा दोन तऱ्हाचा आहे)'.

८ तेव्हा ह्या श्रुतीवरून 'कर्तृत्व वगैरे धर्म जीवात्म्याचे स्वाभाविक नव्हते' असें सिद्ध होतें.

९ ज्यामध्यें काम म्हणजे इच्छिलेल्या सर्व गोष्टी आप्त म्हणजे प्राप्त होतात असें.

१० आत्मा हा आनंदरूपी असल्यामुळें फक्त त्या आत्म्याविषयींच इच्छा ज्यामध्यें आहे असें.

११ आत्म्याशिवाय इतर वस्तूंविषयींच्या इच्छांनीं रहित.

१२ तात्पर्य— ह्या श्रुतीवरूनही 'कर्तृत्व वगैरे धर्म जीवात्म्याचे स्वाभाविक नव्हेत' असें सिद्ध होते.

ह्या सूत्रांतील ‘ आणि ’ हा शब्द ‘ तर ’ या अर्थी सूत्रकारांनीं घातला आहे. अग्नीच्या उष्णतेप्रमाणें जीवात्म्याचें कर्तृत्व स्वाभाविकच आहे असें मानूं नये. तर ज्याप्रमाणें लोकामध्यें एखादा सुतार वांकस वगैरे हत्यारें हातामध्यें घेऊन काम करूं लागतो आणि (अशा रीतीनें) दुःखी होतो; तोच पुन्हां घरीं येऊन वांकस वगैरे हत्यारें बाजूला ठेवून निर्धास्त आणि निष्काळजी असा रिकामा वसतो आणि (अशा रीतीनें) सुखी होतो; त्याप्रमाणें स्वप्नावस्था आणि जाग्रदवस्था या दोन्ही अवस्थांमध्यें अविद्येच्या योगानें उपस्थित झालेल्या द्वैतानें युक्त अशा जीवात्म्याला कर्तृत्व प्राप्त होऊन तो दुःखी होतो; तोच पुन्हां आपले श्रम दूर व्हावे म्हणून जेव्हां सुषुप्त्यवस्थेमध्यें स्वतःचें स्वरूप जें परब्रह्म त्यामध्यें प्रवेश करतो, तेव्हां तो शरीर, इंद्रियें वगैरेंच्या समुदायापासून मुक्त होऊन आणि कर्तृत्वाचा त्याग करून सुखी होतो. तसेंच, मोक्षावस्थेमध्यें देखील अज्ञानरूपी अंधकाराचा ज्ञानरूपी दीपाच्या योगानें नाश करून तो कैवल्यस्वरूप, कर्तृत्वरहित आणि सुखी असा होतो. (सूत्रामध्यें दिलेला) सुताराचा दृष्टांत इतक्याच अंशानें समजावा कीं (ज्याप्रमाणें) सुतार हा ‘ तासणें ’ वगैरे विशेष प्रकारच्या व्यापारांमध्यें वांकस वगैरे नियमित साधनांची जरूर वाळगूनच कर्ता होतो, पण स्वतःच्या शरीराच्या मानानें तो कर्तृत्वरहितच आहे; त्याप्रमाणेंच हा जीवात्मा सर्व व्यापारांमध्यें मन वगैरे साधनांची जरूर वाळगूनच कर्ता होतो, पण स्वतःच्या मानानें तो कर्तृत्वरहितच आहे. परंतु (सदरील दृष्टांतावरून असें मात्र समजूं नये कीं) ‘ सुताराप्रमाणें आत्म्याला अवयव आहेत. आणि सुतार जसा आपल्या हात वगैरे अवयवांच्या योगानें वांकस वगैरे साधनांचें ग्रहण करतो किंवा त्यांचा त्याग करतो, तसा हा जीवात्माही आपल्या अवयवांच्या योगानें मन वगैरे साधनांचें ग्रहण करील किंवा त्यांचा त्याग करील ’.

आतां, ‘ शास्त्राला साफल्य येतें ’ इत्यादि कारणांवरून जीवात्म्याचें कर्तृत्व स्वाभाविक आहे असें जें (पूर्वपक्ष्यानें) म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण, प्रथमतः विधिशास्त्र हें जीवात्म्याला (इतर प्रमाणावरून) जसें कर्तृत्व प्राप्त झालें आहे (मग तें कर्तृत्व स्वाभाविक असो अथवा औपाधिक असो) तसेंच तें गृहीत धरून (त्या जीवात्म्याला) विशेष प्रकारच्या कर्तव्य गोष्टींचा उपदेश करतें. परंतु जीवात्म्याला कर्तृत्व आहे ही गोष्ट कांहीं (तें शास्त्र) सिद्ध करीत नाहीं. आतां, ह्या (जीवात्म्याचें) कर्तृत्व स्वाभाविक नाहींच, कारण, (श्रुतीमध्यें जीवात्मा हा) परमात्मस्वरूप आहे असा उपदेश केला आहे, असें (आम्हीं पूर्वी) सांगितलेंच आहे. तेव्हां, अज्ञानामुळें प्राप्त

झालेलें जें कर्तृत्व तेंच गृहीत धरून विधिशास्त्र प्रवृत्त होईल.[१३] 'पुरुष विज्ञानरूपी व कर्ता आहे' (प्र. ४।९) इत्यादि श्रुती देखील अनुवादरूपच असल्यामुळें जीवाला (इतर प्रमाणांवरून) जसें कर्तृत्व प्राप्त झालें आहे तशाच कर्तृत्वाचा म्हणजे अज्ञानानें उपस्थित झालेल्या अशाच कर्तृत्वाचा अनुवाद करील.

ह्यावरून विहार आणि ग्रहण (हीं जीं जीवात्म्याच्या कर्तृत्वाचीं कारणें पूर्वी अ. २ पा. ३ सू. ३४ आणि ३५ यांमध्यें सांगितलीं होतीं) त्यांचाही परिहार झाला (असें समजावें). कारण, विहार आणि ग्रहण हीं देखील अनुवादरूपच आहेत. शंकाः— '*स्वप्नावस्थेमध्यें सर्व इंद्रियें लीन झालीं असतां तो आपल्या मर्जीनुरूप आपल्या शरीरामध्यें* संचार करतो' (बृ. २।१।१८) ह्या श्रुतीमध्यें जो जीवात्म्याचा विहार सांगितला आहे, त्यावरून केवळ आत्म्यालाच कर्तृत्व प्राप्त होतें.[१५] तसेंच, 'ह्या इंद्रियांच्या ज्ञानशक्ती बुद्धीच्या योगानें घेऊन' (बृ. २।१।१७) ह्या ग्रहणासंबंधींच्या श्रुतीमध्यें देखील (बुद्धि वगैरे) साधनांना (कर्तृविभक्ति न लावतां) ज्या कर्मविभक्ती आणि करणविभक्ती लावलेल्या आहेत[१६] त्यावरून केवळ जीवात्म्याला कर्तृत्व आहे असें सूचित होतें. ह्या शंकेचें उत्तरः— प्रथमतः स्वप्नावस्थेमध्यें (देखील) जीवात्म्याच्या साधनांचा सर्वथा अभाव नसतो. कारण, 'बुद्धीनें युक्त असा (तो जीवात्मा) स्वप्नरूपी होऊन ह्या लोकांचें अतिक्रमण करतो' (बृ. ४।३।७) ह्या श्रुतीमध्यें स्वप्नावस्थेंत सुद्धां (जीवाचा) बुद्धीशीं संबंध आहे असें सांगितलें आहे. स्मृतीमध्यें देखील असेंच सांगितलें आहे. उदा०— 'जेव्हां इंद्रियांचा लय होतो, पण मनाचा लय होत नाहीं, आणि त्या मनाच्या योगानेंच (जीवात्मा) विषयांचें ग्रहण करतो, तेव्हा त्या वृत्तीला स्वप्नदर्शन म्हणतात'. शिवाय, इच्छा' वगैरे ह्या मनाच्या आहेत (बृ. १।५।३ पहा) असें श्रुतींत सांगितलें

१३ तेव्हां जीवात्म्याला औपाधिक कर्तृत्व मानलें तरी विधिशास्त्राला साफल्य येत असल्यामुळें तें कांहीं विरुद्ध होत नाहीं.

१४ ह्या श्रुतीमध्यें जीवाचें कर्तृत्व नवीन स्थापित केलें नाहीं, तर इतर प्रमाणावरून स्थापित केलेल्या कर्तृत्वाचा येथें फक्त अनुवाद केला आहे.

१५ कारण, स्वप्नामध्यें सर्व इंद्रियें लीन झालीं असल्यामुळे त्यावेळीं जीवात्म्याला अमुक उपाधि *आहे असें कांहींच सांगता येत नाहीं, पण त्याच्या कर्तृत्वाचा तर अनुभव येतो; त्यावरून त्याला* स्वाभाविकच कर्तृत्व आहे असें सिद्ध होतें.

१६ जर बुद्धि वगैरे उपाधींनीं युक्त अशाच जीवात्म्याला कर्तृत्व आहे असें खरें असतें तर ह्या श्रुतीमध्यें बुद्धि वगैरे साधनांना कर्तृ-विभक्तिच लावली असती. पण ज्याअर्थी ती लावली नाहीं त्याअर्थी त्या बुद्धि वगैरे उपाधींनीं युक्त अशा जीवात्म्याला कर्तृत्व नसून कर्तृत्व केवळ जीवात्म्यालाच आहे असें सिद्ध होतें.

आहे. आणि त्या (वृत्ती) तर स्वप्नामध्यें दृष्टीस पडतात. यावरून (जीवात्मा हा) मनासहवर्तमानच स्वप्नामध्यें विहार करतो (असें सिद्ध होतें). शिवाय, तेथला विहार[१७] देखील केवळ वासनामयच आहे, खरा नव्हे. म्हणूनच '(स्वप्नामध्यें) स्त्रियांसहवर्तमान आनंद करीतच कीं काय, (मित्रांसहवर्तमान) हंसतच कीं काय, आणि भयप्रद वस्तू पाहतच कीं काय'[१८] (बृ. ४।३।१३) ह्या श्रुतीनें 'कीं काय' असें शब्द घालून स्वप्नांमधील व्यापार वर्णिले आहेत. लोक देखील आपल्या स्वप्नांचें तसेंच वर्णन करतात. उदा०—'मी (स्वप्नामध्यें) पर्वताच्या शिखरावर चढलों होतों कीं काय, आणि वनाची ओळ पाहिली कीं काय'. तसेंच, ग्रहणासंबंधींच्या श्रुतीमध्यें देखील जरी साधनांना कर्मविभक्ती आणि करणविभक्ती लावल्या आहेत, तरी त्या (बुद्धि वगैरे) साधनांनीं युक्त अशाच जीवात्म्याला कर्तृत्व आहे असें जाणावें. कारण, केवळ जीवात्म्याला कर्तृत्व संभवणार नाहीं असें पूर्वी दाखविलेंच आहे. आणि लोकामध्यें (ही) 'योद्धे लोक युद्ध करतात, योद्धे लोका-(च्या साहाय्या-)नें राजा युद्ध करतो' असे अनेक प्रकारचे वाक्यप्रयोग दृष्टीस पडतात[१९]. शिवाय, ह्या ग्रहणासंबंधींच्या श्रुतीमध्यें इंद्रियांचे व्यापार बंद होतात एवढीच गोष्ट विवक्षित आहे; एखाद्याला स्वतंत्र रीतीनें कर्तृत्व आहे ही गोष्ट विवक्षित नाहीं. कारण, 'निद्रावस्थेमध्यें मनात नसूनही इंद्रियांचे व्यापार (आपोआप) बंद होतात' असें दिसून येतें.[२०]

आता 'विज्ञान यज्ञ करतें' (तै. २।५।१) असें जें वाक्य (पूर्वी पृ ८६४ प. १७) दाखल केलें आहे त्यावरून तर बुद्धीलाच कर्तृत्व आहे असें सिद्ध होतें. कारण, 'विज्ञान' हा शब्द त्या (बुद्धि या) अर्थी प्रसिद्ध आहे. शिवाय, (त्या 'विज्ञान'

---

१७ स्वप्नावस्थेमधील क्रीडा

१८ तेव्हा ज्याअर्थी स्वप्नामधील विहारच मुळीं खरा नाहीं, त्याअर्थी त्या विहारामुळें प्राप्त झालेलें जीवात्म्याचे कर्तृत्व देखील खरें नव्हे असें समजतें.

१९ तेव्हा ज्याअर्थी योद्धे म्हणजे युद्ध करणारे लोक हे कर्ते असूनही त्याना 'योद्धे लोकाच्या साहाय्यानें' अशी करणविभक्ति लावलेली दृष्टीस पडते, त्याअर्थी 'कर्त्यालाही करणविभक्ति लावता येते' असें सिद्ध होतें. तेव्हा, बुद्धि वगैरे उपाधींना कर्तृत्व असूनही त्याना करण-विभक्ति लावता येते. एकदरीत, 'बुद्धि वगैरे' उपाधींना करण-विभक्ति लाविली असल्यामुळें केवळ जीवात्म्याला कर्तृत्व प्राप्त होतें' असें म्हणता येत नाहीं.

२० तात्पर्य— इंद्रियाच्या ज्ञान-शक्तीचें जीवात्मा जर स्वतंत्र रीतीनें ग्रहण करीत असेल तर तो जीवात्मा ग्रहण करणारा असल्यामुळें कर्ता आहे असें मानावें लागेल. परंतु त्या शक्ती आपोआपच बंद होत असल्यामुळे त्याना दुसरा कोणी ग्रहण करणारा लागत नाहीं. तेव्हा 'ग्रहणा'- संबंधींच्या (याच पादातील ३५ सूत्र पहा) श्रुतीवरून जीवात्मा कर्ता आहे असें सिद्ध होत नाहीं.

शब्दाचा) मनाच्या पुढें उल्लेख केला आहे. शिवाय, ' त्याचें श्रद्धा हेंच शिर होय ' (तै. २।४) ह्या श्रुतीमध्यें त्या विज्ञानमय आत्म्याचे श्रद्धा वगैरे अवयव सांगितले आहेत; आणि श्रद्धा वगैरे तर बुद्धीचे धर्म आहेत हें प्रसिद्धच आहे. शिवाय, ' सर्व इंद्रियें (आपल्यापेक्षां) ज्येष्ठ आणि ब्रह्मरूपी अशा बुद्धीची उपासना करतात ' (तै. २।५।१) असा वाक्यशेष आहे; आणि ' ज्येष्ठत्व म्हणजे प्रथम उत्पत्ति होणें ' हें तर बुद्धीच्या ठिकाणीं प्रसिद्धच आहे.[२२] शिवाय, ' यज्ञ म्हणून जो काय म्हणतात तो चित्ताचा (म्हणजे बुद्धीचा) आणि वाणीचा उत्तरोत्तर क्रम होय ' ह्या इतर श्रुतीमध्यें यज्ञ हा वाणी आणि बुद्धि यांच्या योगानें साध्य आहे असें निश्चित केलें आहे.[२३]

आतां (बुद्धि वगैरे) साधनांना कर्तृत्व आहे असें मानिलें तरी बुद्धीच्या शक्तींची उलथापालथ होत नाहीं. कारण, सर्व कारकांना आपआपल्या व्यापाराचें कर्तृत्व अवश्य असतेंच.[२५] आतां ह्या (बुद्धि वगैरे साधनांना) अनुभवाच्या संबंधानें करणत्व-(ही)

---

२१ तेव्हां मनाचें सान्निध्य असल्यामुळें ' विज्ञान ' शब्दाचा ' बुद्धि ' हाच अर्थ आहे असा निश्चय होतो. कारण, मनाचें बुद्धीशीं साहचर्य आहे. ज्याप्रमाणें ' राम-लक्ष्मण ' असें म्हटलें असतां तेथें लक्ष्मणाचें संनिधान असल्यामुळें राम शब्दाचा दशरथाचा पुत्र राम हाच अर्थ घेतात, ' परशुराम ' हा घेत नाहींत; कारण, दशरथाचा पुत्र जो राम त्याच्याशींच लक्ष्मणाचें साहचर्य आहे, त्याप्रमाणेंच हें होय.

२२ तेव्हा यावरूनही ' विज्ञान या शब्दाचा बुद्धि हाच अर्थ आहे ' असें सिद्ध होतें.

२३ म्हणजे आरंभीं यज्ञ म्हणून जी एक कर्तव्य गोष्ट आहे त्या गोष्टीचा बुद्धि विचार करते, आणि नंतर त्या यज्ञातील मंत्रांचा वाणी उच्चार करते, अशा रीतीनें यज्ञ सिद्ध होतो असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. तेव्हां ज्याअर्थीं ह्या श्रुतीवरून यज्ञ हें बुद्धीचें कार्य आहे म्हणजे बुद्धि ही यज्ञ करणारी आहे असें सूचित होतें, त्याअर्थीं ' विज्ञान यज्ञ करतें ' या श्रुतीमध्यें ' विज्ञान ' या शब्दानें ' बुद्धी ' च घ्यावी असें सिद्ध होतें.

२४ जर बुद्धीला कर्तृत्व असेल तर बुद्धीची करणशक्ति नाहींशी होऊन तिला कर्तृत्वशक्ति प्राप्त होईल अशी उलथापालथ. (ह्याच पादातील सूत्र ३८ पहा.)

२५ जेव्हां एखादा मनुष्य स्वयंपाक करतो, तेव्हां त्याला तांदूळ, लांकडें, भांडीं इत्यादि साधनांची जरूर लागते. त्या प्रत्येक साधनाला आपआपल्या हालून होणाऱ्या क्रियेचें कर्तृत्व असतें. ' मऊ होणें ' या क्रियेचें कर्तृत्व तांदुळांना आहेच; ' जळणें, किंवा पेट घेणें ' या क्रियेचें कर्तृत्व लांकडांना आहेच; ' तांदुळांना धारण करणें ' या क्रियेचें कर्तृत्व भांड्याला आहेच. पण अशा रीतीनें जरी त्या सर्वांना कर्तृत्व-शक्ति आहे, तरी ' स्वयंपाक करणें ' या क्रियेच्या संबंधानें आलेली त्या तांदुळाची कर्म-शक्ति नाहींशी होत नाहीं, लांकडांची करण-शक्ति नाहींशी होत नाहीं, आणि भांड्याची अधिकरण-शक्तीही नाहींशी होत नाहीं. त्याप्रमाणेंच येथेंही बुद्धीला ' निश्चय करणें ' या क्रियेचें कर्तृत्व मानिलें तरी करण-शक्ति नाहींशी होत नाहीं.

२६ जरी ' निश्चय करणें ', ' संकल्प करणें ' वगैरे क्रियांचें बुद्धीला कर्तृत्व आहे, तरी अनुभव-क्रियेचें तिला करणत्वच आहे. अनुभव-क्रिया ही आत्म्याचीच होय. आतां, अनुभवक्रिया

आहे. कारण, अनुभव हा आत्म्याला होत असतो. त्या अनुभवाचें सुद्धां ह्या (आत्म्या-)ला कर्तृत्व नाहीं. कारण, (हा आत्मा) नित्य अनुभवस्वरूपी आहे. आतां, अनुभव घेणाऱ्याला (त्या अनुभवाचें) अहंकारपूर्वक कर्तृत्व देखील असूं शकत नाहीं. कारण, अहंकार सुद्धां अनुभव घेण्याला योग्यच आहे. आणि असें मानिलें असतां अन्य साधनांची कल्पना करावी लागत नाहीं. कारण, बुद्धि हेंच साधन आहे असें आम्ही मानतों.

आतां 'समाधि संभवत नाहीं' हें (पूर्वपक्ष्याचें) म्हणणें तर 'शास्त्राला साफल्य येतें' ह्या त्याच्या म्हणण्याच्या खंडनानेंच खंडित झालें असें समजावें; म्हणजे जीवाला (इतर प्रमाणावरून) जसें कर्तृत्व प्राप्त होतें तसेंच तें गृहीत धरून श्रुतीनें त्या जीवाला समाधीचा विधि सांगितला आहे असें समजावें. तेव्हां यावरून कर्तृत्व देखील जीवात्म्याला औपाधिकच आहे असें सिद्ध होतें. (४०)

ही जरी आत्म्याची आहे, तरी त्या क्रियेचें कर्तृत्व केवल आत्म्याला नाहीं. कारण, आत्मा हा अनुभवस्वरूपीच आहे; आणि जें ज्याचें नित्यस्वरूप आहे त्याचें त्याला कर्तृत्व असूं शकत नाहीं. आता, ज्याअर्थी 'मी (अहं)' असे म्हणूनच मनुष्य अनुभव घेतो, त्याअर्थी अहंकारपूर्वक कर्तृत्व आत्म्यालाच आहे असेंही म्हणता येत नाहीं; म्हणजे अनुभव-क्रियेचें कर्तृत्व बुद्धीला (अहंकाराला) आहे व या कर्तृत्वाचा आत्म्यावर अध्यास केला आहे असेंही म्हणता येत नाहीं. कारण, बुद्धि (म्हणजे अहंकार) ही जड असल्यामुळें ती अनुभवाचा विषयच होते. त्यामुळें तिला अनुभवाचें कर्तृत्व असूं शकत नाहीं. त्यामुळें तिच्या कर्तृत्वाचा अध्यास आत्म्यावर केला आहे असें म्हणता येत नाहीं. तेव्हा अनुभवाचें कर्तृत्व केवल बुद्धीलाही नाहीं, कारण ती जड आहे, व केवल आत्म्यालाही नाहीं, कारण तो नित्य अनुभव स्वरूपी आहे; तर 'मी' अशा ज्ञानानें जाणण्याला योग्य जो बुद्धि विशिष्ट आत्मा त्याला तें कर्तृत्व आहे आणि यातील विशेषणभूत जी बुद्धि तीच अनुभव-*क्रियेचें करण होय. त्यामुळें (म्हणजे केवल बुद्धीला कर्तृत्व नसल्यामुळें) अनुभवाचें दुसरें करण (साधन)* मानण्याची जरूर नाहीं. परंतु जे बुद्धीचा आत्म्यावर अध्यास न मानता केवल बुद्धीला कर्तृत्व आहे असे मानतात त्याना मात्र अनुभवाचे दुसरें करण अवश्य मानिलें पाहिजे. तात्पर्य— चैतन्य हा आत्म्याचा नित्य-स्वभाव आहे. तेव्हा, या चैतन्याचा आत्मा कर्ताही नाहीं व बुद्धि करणही नाहीं. परंतु हें चैतन्यच विषयाकार बनलें म्हणजे त्याला उपलब्धि किंवा अनुभव असें म्हणतात, व त्या अनुभवाचें बुद्धि हें करण होय व बुद्धिरूप उपाधीच्या योगानें आत्मा हा त्या अनुभवाचा अहंकार-पूर्वक कर्ता होय.

२७ केवल बुद्धीला अनुभवाचें कर्तृत्व नाहीं असे मानलें असतां.

२८ ह्याच पादातील ३९ व्या सूत्रावरून सिद्ध होणाऱ्या कर्तृत्वाबद्दल येथून विचार चालू आहे.

[आतां येथून सोळाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें एकेचाळिसावें आणि बेचाळिसावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू० ४१) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, पूर्वीच्या अधिकरणामध्यें सांगितल्याप्रमाणें जें हें जीवाला औपाधिक कर्तृत्व प्राप्त होतें तें प्राप्त होतांना त्याला ईश्वराची कांहीं अपेक्षा नसते. कारण राग, द्वेष वगैरेंनीं युक्त असा जीव हा स्वतःच कोणतीही गोष्ट करूं शकतो. शिवाय, ' त्याला ईश्वराची अपेक्षा लागते ' असें प्रसिद्धही नाहीं. शिवाय, जर ईश्वरच जीवाच्या हातून सर्व गोष्टी करवीत असेल तर जीवाला दुःख दिल्याबद्दल ईश्वराला दोष लागेल. आतां, ' जीवानें जसे धर्म व अधर्म केले असतील तसें त्याला ईश्वर फल देतो, तेव्हां ईश्वराला कांहीं दोष लागत नाहीं ' असें म्हणावें, तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, जीवाचें कर्तृत्वच जर ईश्वराधीन आहे तर जीवाच्या हातून धर्म व अधर्म करविणारा देखील ईश्वरच आहे; तेव्हां त्याला दोष लागणारच. तात्पर्य, 'जीवाचें कर्तृत्व ईश्वराधीन नाहीं' असें मानलें पाहिजे. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं जीवाचें कर्तृत्व ईश्वराधीनच आहे; म्हणजे तें त्याला ईश्वरामुळेंच प्राप्त होतें. कारण, श्रुतीमध्यें असेंच सांगितलें आहे. (सू० ४२) आतां ' ईश्वराला दोष लागेल ' असें जें म्हटलें आहे, तें बरोबर नाहीं. कारण, ईश्वराला जीवाच्या धर्माधर्मांची अपेक्षा आहे. आतां, जरी जीवाकडून धर्म व अधर्म करविणारा ईश्वरच आहे तरी त्याला दोष लागत नाहीं. कारण, ईश्वर हा पर्जन्यासारखा साधारण-कारण आहे. शिवाय, ईश्वर हा जीवाच्या पूर्वीच्या धर्माधर्मांप्रमाणें त्याचेकडून नवीन धर्माधर्म करवितो; कारण, संसार अनादि आहे. आतां, ईश्वराला जीवाच्या धर्माधर्मांची अपेक्षा नसेल तर धर्म व अधर्म यांचे ज्ञान करून देणारे श्रुतीमधील विधी आणि प्रतिषेध हे व्यर्थ होतील; व ईश्वर हा हव्या त्या प्राण्याला हवें तसें फल देईल. तेव्हां ' जीवाचें कर्तृत्व ईश्वराधीनच आहे ' असें सिद्ध झालें.]

परात्तु तच्छ्रुतेः ॥ ४१ ॥

४१ परंतु परमेश्वरापासून -(च जीवात्म्याला कर्तृत्व वगैरे प्राप्त होतें). कारण तशी श्रुति आहे. (१६)

जें हें अज्ञानावस्थेमध्यें जीवात्म्याला उपाधीच्या योगानें कर्तृत्व प्राप्त होतें असें सांगितलें, तें कर्तृत्व प्राप्त होण्याला (जीवात्म्याला) ईश्वराची अपेक्षा आहे किंवा नाहीं असा विचार उत्पन्न होतो. (पूर्वपक्षी म्हणतोः—) जीवात्म्याला कर्तृत्वाविषयीं ईश्वराची कांहीं अपेक्षा नाहीं असेंच म्हणावें लागतें. कशावरून ? अपेक्षा असण्याचें कारण कांहींच (दिसत) नाहीं यावरून. हा जीवात्मा (अगोदरच) राग, द्वेष वगैरे दोषांनीं प्रेरित आहे; तसेंच, त्याला इतर कारणांची सामग्रीही मिळाली आहे. त्यामुळें तो कर्तृत्वाचा अनुभव घेण्याला (स्वतःच) समर्थ होतो. मग त्याला ईश्वर कोणती (मदत) करणार ? बरें, ' शेतकी वगैरेंच्या कामांना जशी बैल वगैरे (साधनांची) जरूर लागते ' तशी ' ईश्वरनामक दुसऱ्या एका (साधना-) चीही जरूर लागते ' असें लोकामध्यें कोठें प्रसिद्ध नाहीं. शिवाय, प्राण्यांना क्लेशस्वरूपी असें कर्तृत्व देणाऱ्या

ईश्वराला नैर्घृण्य-(नामक दोष) प्राप्त होईलें; व त्या प्राण्यांना ज्याचें विषम फल आहे असें कर्तृत्व देणाऱ्या ईश्वराला वैषम्य- (नामक दोष) प्राप्त होईल. शंकाः—'(ईश्वराला) वैषम्य आणि नैर्घृण्य (हे दोष प्राप्त होत) नाहींत. कारण, त्याला (धर्माधर्मांची) अपेक्षा आहे' (ब्र. सू. २।१।३४) असें पूर्वीच सांगितलें आहे. उत्तरः— सांगितलें आहे खरें. पण ईश्वराला अपेक्षा असण्याचा संभव असेल तर (तें सांगितलें आहे). आतां, प्राण्यांना जर धर्म आणि अधर्म असतील तरच ईश्वराला त्याची अपेक्षा संभवते; आणि जीवात्म्याला जर कर्तृत्व असेल तरच त्याला ते धर्म आणि अधर्म संभवतात. आतां, तें (जीवात्म्याचें) कर्तृत्वच जर ईश्वराच्या स्वाधीन असेल तर मग ईश्वराला कोणत्या वस्तूची अपेक्षा आहे असें म्हणतां येईलें ? शिवाय, असें मानलें तर जीवात्म्याला 'न केलेल्याची प्राप्ति' असा दोष प्राप्त होईलें. तेव्हां, यावरून जीवात्म्याला जें कर्तृत्व आहे तें स्वतःचेंच (म्हणजे निरपेक्ष) आहे असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षाचें 'परंतु' या शब्दानें निराकरण करून (सूत्रकार) प्रतिज्ञा करतातः- 'परमेश्वरापासून' इत्यादि. अज्ञानावस्थेमध्यें अज्ञानरूपी अंधकाराच्या योगानें अंधळा झालेला आणि शरीर, इंद्रियें वगैरेंच्या समुदायापासून मी भिन्न आहें असें न समजणारा जो जीवात्मा त्याला कर्मांचा अध्यक्ष, सर्व भूतांचें केवळ वसतिस्थान, सर्वसाक्षी आणि सर्वांना चैतन्य देणारा अशा परमेश्वरापासूनच म्हणजे अशा (परमेश्वरा-) च्या आज्ञेनेंच कर्तृत्वभोक्तृत्वरूप संसार प्राप्त होतो, आणि त्या (परमेश्वरा-) च्या अनुग्रहामुळेंच ज्ञान प्राप्त होऊन त्याला मोक्षाची सिद्धि होते असें मानणें बरोबर आहे. कशावरून ? तशी

१ नैर्घृण्य म्हणजे निर्दयत्व. तात्पर्य— अशा दोष येतो म्हणून जीवात्म्याला कर्तृत्व ईश्वर देतो असें म्हणता येत नाहीं. तेव्हा जीवात्म्याला कर्तृत्व प्राप्त होण्याला ईश्वराची अपेक्षा लागत नाहीं असें सिद्ध झालें.

२ तात्पर्य— ईश्वरच जीवाकडून धर्म व अधर्म करवीत असल्यामुळें त्या धर्माधर्मांना ईश्वराचीच अपेक्षा आहे; ईश्वराला त्या धर्माधर्मांची अपेक्षा आहे असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हा तो ज्यांच्याकडून अधर्म करवितो त्याच्यावर त्याची दया नाहीं असेंच मानावें लागतें. तेव्हा नैर्घृण्य हा दोष येणारच. याप्रमाणेंच वैषम्य हाही दोष येतो असें जाणावें.

३ कारण, जीवानें केलेल्या धर्माधर्मांची ईश्वराला अपेक्षा आहे असें म्हणतां येत नसल्यामुळें ईश्वर हा आपल्या इच्छेप्रमाणें स्वतंत्र रीतीनें जीवाना फल देतो असें म्हणावें लागतें; आणि असें म्हटलें म्हणजे मग अर्थातच जीवानें कांहीं कर्म केलें नसलें तरी त्याला कांहीं तरी चांगलें किंवा वाईट फल आपोआपच मिळण्याचा संभव आहे.

४ ज्ञान.

श्रुति आहे यावरून. आतां, जरी जीवात्मा हा दोषानें प्रेरित आहे आणि सामग्रीनें युक्त आहे, तसेंच, जरी लोकामध्यें शेतकी वगैरेंच्या कामांमध्यें ईश्वररूपी कारणाची जरूर आहे असें प्रसिद्ध नाहीं, तरी (जीवाच्या) सर्व प्रकारच्या प्रवृत्तींचा परमेश्वर हा करविणारा आहे असें श्रुतीवरून निश्चित होतें. उदा:— पुढील श्रुती पहा:-'हा (परमेश्वर-) च ज्या (प्राण्यां-) ची ह्या लोकांपासून उन्नति व्हावी असें इच्छितो त्या (प्राण्यां-) कडून चांगलें कर्म करवितो; आणि हा (परमेश्वर-) च ज्या (प्राण्यां-) ची अधोगति व्हावी असें इच्छितो त्या (प्राण्यां-) कडून वाईट कर्म करवितो' (कौ. ३।८); "जो (परमेश्वर) आत्म्याच्या ठिकाणीं राहून (त्या) आत्म्याचें आंतून नियमन करतो'. (४१)

शंका:— ईश्वरच (जीवाकडून सर्व कर्म) करवितो असें मानलें तर (त्या ईश्वराच्या ठिकाणीं) वैषम्य आहे आणि नैर्घृण्य आहे असे दोष येतील. तसेंच, जीवाला 'न केलेल्याची प्राप्ति' असा दोष येईल. (उत्तर:-) असें नाहीं. (ह्याचें कारण सांगतों:-)

कृतप्रयत्नापेक्षस्तु विहितप्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्यः ॥ ४२ ॥

४२ परंतु 'विहित आणि प्रतिषिद्ध अशा गोष्टींना वैयर्थ्य न यावें' इत्यादि कारणांवरून (ईश्वराला जीवानें) केलेल्या प्रयत्नाची अपेक्षा आहे (असें सिद्ध होतें). (१६)

(सूत्रांतील) 'परंतु' हा शब्द पूर्वी दिलेले दोष येत नाहींत असें दाखविण्याकरितां घातला आहे. जीवानें केलेला जो धर्माधर्मरूप प्रयत्न त्याची अपेक्षा धरूनच ईश्वर ह्या (जीवां-) कडून (कर्म) करवितो. म्हणून हे पूर्वी (शंकाकारानें) दिलेले दोष[1] येत नाहींत. ईश्वर हा पर्जन्यासारखा केवळ साधारण-कारण या रूपानें प्रवृत्त होऊन तो जीवांनीं कमज्यास्त मानानें केलेले जे धर्म व अधर्म त्याची अपेक्षा धरूनच त्या जीवांना कमज्यास्त मानानें (कर्मांचीं) फलें देतो. ज्याप्रमाणें लोकांमध्यें आपआपल्या बीजरूपी असाधारण कारणांपासून उत्पन्न होणारे जे गुच्छ[2], गुल्म[3] वगैरे आणि व्रीही, यव वगैरे

५ तेव्हां राग, द्वेष वगैरे दोषच जीवात्म्याला कर्तृत्व देतात; त्या कर्तृत्वाकरितां जीवात्म्याला ईश्वराची जरूर नाहीं असें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें आहे.

१ वैषम्य, नैर्घृण्य, आणि न केलेल्याची प्राप्ति (अकृताभ्यागम) हे दोष.

२ ज्याना वेल नाहींत अशीं कोरांटी वगैरे झाडें.

३ मालती वगैरेंचे वेल.

पदार्थ त्याचा पर्जन्य हा साधारण-कारण होतो; कारण त्याच्यामध्यें जे रस, फुलें, फळें आणि पानें वगैरेंचें वैषम्य आहे तें पर्जन्य नसेल तर उत्पन्न होत नाहीं, आणि त्याचीं आपआपलीं बीजें नसतील तरीही उत्पन्न होत नाहीं; त्याप्रमाणेंच जीवानें केलेल्या प्रयत्नाची अपेक्षा धरूनच त्या जीवाना ईश्वर चागलें व वाईट फल देईल हें म्हणणें ठीक जुळतें.

शका:— जीवाचें कर्तृत्वच जर दुसऱ्या- (ईश्वरा-) च्या स्वाधीन आहे, तर (ईश्वराला जीवानें) केलेल्या प्रयत्नाची अपेक्षाच सभवत नाहीं. उत्तर— हा दोष आमच्यावर येत नाहीं. जरी कर्तृत्व दुसऱ्या- (ईश्वरा-) च्या स्वाधीन आहे, तरी (कर्म) करणारा असा जीवच होय. ईश्वर फक्त त्या जीवाकडून तें कर्म करवितो. शिवाय, पूर्वींच्या प्रयत्नाची अपेक्षा धरूनच हल्लीं (ईश्वर जीवाकडून प्रयत्न) करवितो, आणि पूर्वींचा प्रयत्न, त्याच्या पूर्वींच्या प्रयत्नाची अपेक्षा धरून (ईश्वरानें जीवाकडून) करविलेला असतो. अशा रीतीनें ससार हा अनादि असल्यामुळें काहीं दोष येत नाहीं.

पण, ईश्वराला (जीवानें) केलेल्या प्रयत्नाची अपेक्षा आहे असें कशावरून समजतें ? या प्रश्नाचें सूत्रकार उत्तर देतात —' विहित आणि प्रतिषिद्ध अशा गोष्टींना वैयर्थ्य न यावें इत्यादि कारणावरून '. कारण, असें मानलें तरच ' स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्या (मनुष्या-) नें यज्ञ करावा ', ' ब्राह्मणाना मारू नये ' इत्यादि ज्या विहित आणि प्रतिषिद्ध गोष्टी त्या व्यर्थ होत नाहींत. नाहीं तर त्या निरुपयोगी होतील[६]. आणि

४ तात्पर्य— ईश्वर हा जरी कर्म करविणारा आहे तरी तें कर्म चागलें करणें किंवा वाईट करणें हें जीवावरच अवलबून आहे कारण, ईश्वर हा कोणतेंही कर्म जीवाच्या हातून बळजोरीनें करवीत नाहीं, तर आपआपल्या पूर्व सस्काराप्रमाणें ज्याला जें कर्म गोड वाटेल तेंच त्याच्याकडून करवितो. तेव्हा अर्थातच त्याबद्दल ईश्वराला काहीं दोष देता येत नाहीं ज्याप्रमाणे एखादी जमीन खारी असल्यामुळे तेथें पीक चागले येत नाहीं, परतु त्याबद्दल पर्जन्याला दोष देता येत नाहीं, त्याप्रमाणेच हें होय

५ अ. २ पा. १ सू ३५ पहा.

६ जीवाला सुखदुःख देतांना जर ईश्वराला जीवानें केलेल्या प्रयत्नाची म्हणजे कर्माची जरूर नसेल, तर जीवानें यज्ञ केला काय आणि न केला काय हें सारखेंच होणार आहे तसेच, ब्राह्मणाला मारलें काय आणि न मारलें काय हें सारखेंच होणार आहे तेव्हां अर्थातच विहित म्हणजे ' करान्या ' म्हणून सांगितलेल्या आणि प्रतिषिद्ध म्हणजे ' करू नयेत ' म्हणून सांगितलेल्या अशा गोष्टी निरुपयोगी होतील.

विधी आणि प्रतिषेध यांच्या ऐवजीं ईश्वराचाच उपयोग केला जाईल[7]. कारण, जीवात्मा हा (ईश्वराच्या) अत्यंत स्वाधीन आहे. तसेंच, ईश्वर हा विहित गोष्ट करणाऱ्यालाही दुःख देईल, आणि निषिद्ध गोष्ट करणाऱ्यालाही सुख देईल. आणि तसें झालें असतां वेदाचें प्रामाण्य अस्ताला जाईल. शिवाय, ईश्वराला (जीवाच्या प्रयत्नाची) मुळींच जरूर नाहीं असें मानलें असतां लौकिक प्रयत्नही व्यर्थ होतात[8]; तसेंच देश, काल आणि कारणें हीं (व्यर्थ होतात[9]); आणि पूर्वी सांगितलेला (न केलेल्याची प्राप्ति असा) दोषही येतो; इत्यादि दोषकलाप[10] (सूत्रामधील) ' इत्यादि ' या शब्दानें (सूत्रकार) सुचवितात. (४२)

[आता येथून सतराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये त्रेचाळिसाव्या सूत्रापासून त्रेपन्नाव्या सूत्रापर्यंत अकरा सूत्रें आहेत. साराशः— (सू० ४३) ' ईश्वर हा जीवाचें नियमन करणारा आहे.' या मुद्द्यावर ' जीव हा ईश्वराचा चाकर आहे ' असें मात्र समजूं नये. तर ज्याप्रमाणे ठिणग्या अग्नीचे अवयव असतात त्याप्रमाणें जीव हा ईश्वराचा अवयव आहे. आता ' अवयव आहे ' हें म्हणणें सुद्धा काल्पनिकच होय. कारण, ईश्वर निरवयव आहे. तेव्हा जीव हा ईश्वराचा अवयव असल्यासारखा आहे, अगदीं ईश्वरस्वरूपही नव्हे; आणि ईश्वरापेक्षा अगदीं निराळाही नव्हे. कारण, श्रुतीमध्यें काहीं ठिकाणीं जीव आणि ईश्वर याचें ऐक्यही सांगितलें आहे, आणि काही ठिकाणीं त्याचा भेदानेंही निर्देश केला आहे. (सू० ४४) शिवाय, छांदोग्य उपनिषदा मध्यें ' जीव आदिकरून सर्व भूतें हीं ईश्वराचे अंश आहेत ' असें स्पष्टच सांगितलें आहे. (सू० ४५) भगवद्गीतेमध्येंही असेंच सांगितलें आहे. (सू० ४६) आता येथें अशी शंका येते कीं जर जीव हा ईश्वराचा अंश असेल तर ज्याप्रमाणें हात, पाय वगैरे अवयवांना दुःख झाले असता मनुष्याला दुःख होतें त्याप्रमाणे जीवाला दुःख झालें असता ईश्वराला दुःख होईल, आणि त्यामुळें मुक्त झालेल्या लोकानाही दुःख होईल. कारण, मुक्त लोक हे ईश्वरस्वरूपच झालेले असतात. पण ही शंका बरोबर नाहीं. कारण, वास्तविक रीतीनें जीवालाही दुःख होत नाहींच. जीवाला जें दुःख होतें तें केवळ शरीर वगैरेंच्या अभिमानामुळेच होतें. लोकामध्ये सुद्धा चार मंडळीमध्यें एकाएकीं ' पुत्र मेला ' असें वर्तमान कानीं पडलें असता ज्याला पुत्र असेल त्यालाच ' मी पुत्रवान् ' असा अभिमान असल्यामुळें दुःख होतें, इतराना होत नाहीं. तात्पर्य, ईश्वराला मुळींच अभिमान

---

७ कारण, विधी आणि प्रतिषेध याचें जें कर्तव्य तें त्या विधि-प्रतिषेधाची बिलकूल जरूर न बाळगता ईश्वरच स्वतंत्र रीतीनें करीत आहे.

८ कारण, प्रयत्नाचें जे फल तें ईश्वरच स्वतंत्र रीतीनें म्हणजे प्रयत्नाची बिलकूल जरूर न बाळगता देत आहे

९ एखाद्या मनुष्याला एखाद्या देशातील हवा मानवते, आणि त्याला तेथें सुख होतें. तसेंच, उन्हाळ्यामध्यें चंदन वगैरे वस्तूंपासून सुख होतें असा अनुभव आहे. परंतु जीवाला सुख वगैरे देताना जर ईश्वराला देश, काल किंवा वस्तू वगैरे कशाचीच जरूर लागत नसेल, तर देश, काल, आणि चंदन वगैरे इतर वस्तू निरुपयोगी होतील.

१० दोषांचा समुदाय.

नसल्यामुळे त्याला बिलकूल दुःख होत नाहीं. ज्याप्रमाणे सूर्य वगैरेंचा प्रकाश हा अंगुलि वगैरे उपाधींच्या संबंधानें सरळ असल्यासारखा किंवा वांकडा असल्यासारखा भासतो, पण वास्तविक रीतीनें त्यामध्यें सरळपणा किंवा वाकडेपणा असत नाहीं, त्याप्रमाणेच जीवाच्या दुःखानें ईश्वराला दुःख होत नाहीं. (सू० ४७) 'जीवाच्या दुःखानें ईश्वराला दुःख होत नाहीं' ही गोष्ट स्मृतीमध्ये आणि श्रुतीमध्येही सांगितली आहे. (सू० ४८) जरी श्रुतीमध्यें कांहीं ठिकाणीं जीव आणि ईश्वर यांचा भेदानें निर्देश केला आहे, तरी तो केवळ लोकप्रसिद्ध गोष्टीचा अनुवाद केला आहे पण श्रुतीचें खरें तात्पर्य जीव आणि ईश्वर यांचें ऐक्य सांगण्याविषयींच आहे. तेव्हा 'अमुक गोष्ट करावी, आणि अमुक गोष्ट करूं नये' असे जे श्रुतीमध्यें विधी आणि निषेध सांगितले आहेत ते कोणाला उद्देशून सांगितले आहेत असा प्रश्न उद्भवतो. त्याचें उत्तरः— जरी आत्मा एक आहे तरी त्यानें देह वगैरेंच्या ठिकाणीं मीपणा धारण केला असल्यामुळें त्याला जीवपणा प्राप्त होतो, आणि त्या अवस्थेतच त्याला उद्देशून विधी आणि निषेध सांगितले आहेत. आता, ज्याला तत्त्वज्ञान झालें आहे त्याला कोणत्याही प्रकारचा अभिमान नसल्यामुळे मात्र त्याला ह्या विधींची आणि निषेधाची जरूर नाहीं. तात्पर्य, एकाच आत्म्याला देह वगैरे उपाधींच्या संबंधामुळेंच कांहीं ठिकाणीं विधिनिषेध लागू पडतात, ज्याप्रमाणे अग्नि हा सर्वत्र एक असूनही त्याचा स्मशान वगैरे कांहीं ठिकाणीं उपाधींच्या संबंधामुळेंच लोक त्याग करतात त्याप्रमाणेच हें होय. (सू० ४९) जरी आत्मा एक आहे तरी त्याचा औपाधिक भेद आहे. तेव्हा त्या अनेक आत्म्यांचा निरनिराळ्या कर्मांशीं आणि निरनिराळ्या फलांशीं संबंध होत असल्यामुळें कर्मांचा आणि फलांचा घोटाळा होत नाहीं. म्हणजे एकानें केलेल्या कर्मांचा दुसऱ्याशीं संबंध होत नाहीं. (सू० ५०) शिवाय, जीव हे परमात्म्याचीं प्रतिबिंबें आहेत म्हणून एकाच्या कर्मांचा दुसऱ्याशीं संबंध होत नाहीं. कारण, सूर्याचें एखाद्या ठिकाणचें प्रतिबिंब कंपित झालें असता इतर प्रतिबिंबें कंपित होत नाहींत. आता सांख्य वगैरे लोकांनाच उलट हा दोष येतो कारण ते लोक 'आत्मे अनेक आहेत आणि ते सर्व विभू आहेत' असें मानतात. तेव्हा एकाच्या कर्मांचा सर्व आत्म्यांशीं संबंध होईल. कारण, त्या कर्माला सर्वच आत्मे सारखे सन्निध आहेत. आता 'प्रधानाची प्रवृत्ति मोक्षाकरिता आहे, तेव्हा व्यवस्था होईल' असें मात्र समजू नये. कारण, त्या व्यवस्थेची कोणत्याही रीतीनें उपपत्ति लागत नाहीं नैयायिक लोकांनाही हाच दोष येतो. (सू० ५१) आता 'अदृष्टामुळें ही व्यवस्था होईल' असें म्हणावें तर 'अमकें अदृष्ट अमक्या आत्म्याचें' अशी अदृष्टाचीच व्यवस्था होत नाहीं. (सू० ५२) आता 'प्रत्येक आत्म्याचे विचार भिन्न भिन्न असल्यामुळे त्या विचारांना अनुसरून अदृष्ट, कर्म वगैरेंची व्यवस्था होईल' असेंही म्हणता येत नाहीं. कारण 'अमुक विचार अमक्याच आत्म्याचा आहे' अशी विचाराविषयींच मुळीं अव्यवस्था आहे. (सू० ५३) आता 'आत्मा जरी विभु आहे तरी त्याचा जो मन वगैरेंशीं संबंध होतो तो त्याच्या शरीरामध्यें सापडलेल्या एका अवयवाशींच होतो त्यामुळें व्यवस्था होईल' असेंही म्हणता येत नाहीं. कारण, प्रत्येक शरीरामध्यें सर्व आत्म्यांचे अवयव प्रविष्ट झाले आहेत. शिवाय, आत्म्याला खरे अवयव नाहींत. तसेंच 'अमुक शरीर अमक्याच आत्म्याचें आहे' असाही नियम सांगता येत नाहीं शिवाय, आत्म्याला अवयवांची कल्पना केली असता ज्या दोघांना सुखदुःखें सारखीं होतात ते दोघे एकाच शरीरानें उपभोग घेतील व त्यांचें अदृष्टही एकाच ठिकाणीं राहूं शकेल. शिवाय, अवयव मानणाऱ्यांच्या मतीं स्वर्ग वगैरेंचा उपभोग होणार नाहीं. कारण, पुण्यकर्मामुळें शरीरांत सापडलेल्या अवयवावर अदृष्ट उत्पन्न होतें,

आणि स्वर्गाचा उपभोग घेणारा भलताच अवयव आहे. शिवाय 'अमुक पदार्थ विभू असून अनेक आहेत' असा आत्म्याला दुसरा एकही दृष्टांत मिळत नाहीं. तात्पर्य, 'आत्मा एक आहे हेंच मत निर्दुष्ट आहे' असें सिद्ध झालें]

अंशो नानाव्यपदेशादन्यथा चापि दाशकितवादित्वमधीयत एके ॥ ४३ ॥

४३ (जीवात्मा ईश्वराचा) अंश आहे. कारण (श्रुतीमध्यें जीवात्मा आणि परमात्मा हे) भिन्न आहेत असा व्यवहार केला आहे, आणि अन्य तऱ्हेचाही व्यवहार केला आहे. (कारण) कांहीं लोक (ईश्वरच) दाश. कितव, वगैरे आहे असें पठन करतात. (१७)

जीव आणि ईश्वर या दोहोंमध्यें उपकार्योपकारकभाव आहे असें सांगितलें आता, तो (उपकार्योपकारकभाव) मालक आणि चाकर किंवा अग्नि आणि त्याच्या ठिणग्या यासारख्या परस्परसंबद्ध असलेल्या दोन वस्तूंमध्येंच असतो असें लोकांमध्यें दिसून येतें. तेव्हां जीव आणि ईश्वर यामध्येंही उपकार्योपकारकभाव आहे असें मानलें असल्यामुळें (त्यांचा जो परस्पर-) संबंध आहे तो मालक आणि चाकर यांच्या संबंधासारखा आहे किंवा अग्नि आणि त्याच्या ठिणग्या यांच्या संबंधासारखा आहे असा संशय येतो. आता, पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं तो संबंध एक अनियमित तरी आहे, किंवा तो मालक आणि चाकर यांच्या संबंधासारखाच तरी आहे. कारण (जीव आणि ईश्वर यामध्यें असलेला जो) नियम्यनियामकभाव (तो) मालक आणि चाकर यांच्यासारख्या लोकांमध्येंच प्रसिद्ध आहे.

---

१ तेव्हां ह्या दोन्ही प्रकारच्या व्यवहारावरून 'जीवात्मा हा ईश्वराचा अंश आहे' ही गोष्ट सिद्ध होते असा सूत्रकाराचा अभिप्राय आहे

२ पारधी.

३ जुगार खेळणारे.

४ जीवात्मा हा 'उपकार्य' म्हणजे उपकार करण्यास योग्य, आणि ईश्वर हा 'उपकारक' म्हणजे उपकार करणारा असा संबंध

५ म्हणजे जीवात्मा हा ईश्वराचा चाकर आहे किंवा ईश्वराचा अवयव आहे ह्यापैकीं कोणतीच गोष्ट ठरविता येत नाहीं

६ जीव हा 'नियम्य' म्हणजे नियमन करण्यास योग्य, आणि ईश्वर हा 'नियामक' म्हणजे नियमन करणारा असा संबंध.

म्हणून (सूत्रकार) म्हणतातः— ' जीवात्मा ' इत्यादि. अग्नीच्या ठिणग्यांप्रमाणें जीवात्मा हा ईश्वराचा अंश आहे असेंस मानणें बरोबर आहे. ' अंश ' म्हणजे ' अंश असल्यासारखा ' असें समजावें. कारण, (ईश्वर हा) निरवयव असल्यामुळें त्याला मुख्य रीतीनें अंश संभवत नाहीं. (शंकाः— ईश्वर हा) जर निरवयव आहे, तर मग (जीवात्मा हा) तो (ईश्वर-) च नाहीं कशावरून ?[७] (उत्तरः— जीवात्मा आणि परमात्मा हे) भिन्न आहेत असा श्रुतीमध्यें व्यवहार केला आहे यावरून. ' तो (परमात्मा) शोधावा, तोच समजून घेण्याची इच्छा करावी ' (छां. ८।७।१), ' ह्या परमात्म्यालाच जाणून तो मुनि होतो ' (बृ. ४।४।२२); ' जो (परमात्मा) आत्म्याच्या ठिकाणीं राहून (त्या) आत्म्याचें आंतून नियमन करतो ' (बृ. ३।७।२३) इत्यादि (श्रुतींमध्यें जीवात्मा आणि परमात्मा) हे भिन्न आहेत असा जो व्यवहार केला आहे तो (त्या दोघांमध्यें) भेद मानला नाहीं तर जुळत नाहीं.

आतां (जीवात्मा आणि परमात्मा हे) मालक आणि चाकर यांच्यासारखे आहेत असें मानलें असता त्यांच्यामधील निर्देश फारच चांगला जुळतो अशी शंका कोणी घेईल म्हणून (सूत्रकार) म्हणतातः— ' आणि अन्य तऱ्हेनेंही व्यवहार केला आहे '. जीवात्मा हा परमात्म्याचा अंश आहे असें केवळ त्यांच्यामधील भेदाच्या व्यवहारावरून समजतें असें नाहीं तर अन्य तऱ्हेचा म्हणजे त्यांच्या मध्यें अभेद आहे असें प्रतिपादन करणारा व्यवहारही (तसें समजण्याचें कारण) आहे. अथर्ववेदाच्या एका शाखेचे लोक ब्रह्मसूक्तामध्यें ' दाशत्व, कितवत्व, वगैरे धर्म ब्रह्माचेच आहेत ' असें म्हणतात. उदा.— ' दाश हे ब्रह्म आहेत, दास हे ब्रह्म आहेत; तसेंच, हे कितव-(ही) ब्रह्मच आहेत ' इत्यादि. (याचा अर्थः—) दाश म्हणजे जे हे पारधी म्हणून प्रसिद्ध असलेले लोक, तसेंच, जे हे दास म्हणजे मालकाकरितां आपल्या शरीराला झिजविणारे लोक, आणि इतर जे कितव म्हणजे द्यूत खेळणारे लोक ते सर्व ब्रह्मच आहेत. ह्या वाक्यामध्यें हीन जातीच्या प्राण्यांचें उदाहरण देऊन श्रुति असें

---

७ परमात्मा हा निरवयव असल्यामुळें जीवात्मा हा त्याचा मुख्य रीतीनें अवयव आहे असें जर म्हणतां येत नाहीं, तर जीवात्मा हा परमात्म्याच्या अवयवासारखा आहे असें म्हणण्यात तरी काय मतलब आहे ? ' जीवात्मा हा परमात्माच आहे ' असेंच का म्हणत नाहीं ? असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

८ ह्या श्रुतीवरून ' शोधणारा आणि इच्छा करणारा जो जीवात्मा तो ईश्वरापेक्षां निराळा आहे ' असें अर्थातच सिद्ध होतें.

सागते की नामरूपानीं केलेल्या शरीर, इंद्रियें, वगैरेंच्या समुदायामध्यें प्रविष्ट झालेले सर्वच जीव ब्रह्म आहेत. तसेंच, इतर श्रुतींमध्यें देखील ब्रह्माच्या प्रकरणामध्यें ह्याच गोष्टीचा विस्तार केला आहे. उदा०— 'तूच स्त्री आहेस, तूच पुरुष आहेस, तूच कुमार आणि कुमारी आहेस, तूच म्हातारा होऊन काठी घेऊन चालतोस, तूच चोहोंकडे उत्पन्न होतोस' (श्वे. ४।३), 'ज्ञानी असा (परमात्मा) सर्व रूपें उत्पन्न करून त्याना नावें ठेवून त्या नावानीं त्याना हांका मारीत बसतो' (तै. ३।१२।७). तसेंच, 'ह्या (परमात्म्या-) हून दुसरा कोणी द्रष्टा नाहीं' (बृ. ३।७।२३) इत्यादि श्रुतींवरूनही हीच गोष्ट सिद्ध होते. शिवाय, ज्याप्रमाणें अग्नि आणि त्याच्या ठिणग्या यामध्यें उष्णता हा गुण सारखाच असतो त्याप्रमाणें जीव आणि ईश्वर यामध्ये चैतन्य हें सारखेंच आहे. तेव्हा अशा रीतीनें (जीव आणि ईश्वर यामध्यें) भेद आणि अभेद हे दोन्ही आहेत असें समजत असल्यावरून जीव हा ईश्वराचा अंश आहे असें समजतें. (४३)

आणखी कशावरून (जीव हा ईश्वराचा) अंश आहे असें समजतें?

मन्त्रवर्णाच्च ॥ ४४ ॥

४४ मन्त्रवर्णावरूनही (जीवात्मा हा परमात्म्याचा अंश आहे असें समजतें). (१७)

मन्त्रवर्ण देखील हीच गोष्ट सुचवितो. उदा०—'एवढा ह्या (पुरुषा-) चा महिमा आहे. आणि त्यापेक्षाही पुरुष हा मोठा आहे. सर्व भूतें (मिळून) ह्याचा एक पाद होत; आणि स्वर्गामधील जे अमृत ते ह्याचे तीन पाद होत' (छां. ३।१२।६).

९ 'जीवात्मा आणि परमात्मा यामध्यें अभेद आहे' हीच गोष्ट

१० जीवात्मा हा जर ईश्वरच असेल, तर ते दोघे भिन्न आहेत असें सागणारी श्रुति जुळत नाहीं आता, जर जीवात्मा हा ईश्वरापेक्षा अगदींच निराळा असेल, तर ते दोघे एक आहेत असें सागणारी श्रुति जुळत नाहीं म्हणून ह्या दोन्ही श्रुतींना अनुसरून 'जीवात्मा हा ईश्वराचा अवयव आहे' अशी कल्पना केली आहे कारण, अवयव हा अवयवींशीं अगदीं एकही नसतो किंवा अवयवीपेक्षा अगदीं निराळाही नसतो. आता अवयवाची कल्पना देखील जरी बरोबर नाहीं, कारण ईश्वर निरवयव आहे अशी श्रुतीच आहे, तरी 'जीव अवयव आहे' याचा अर्थ 'जीव अवयवासारखा आहे' असा समजावा, म्हणजे कोणत्याही श्रुतीशीं विरोध येत नाहीं.

१ 'हा जो सर्व प्रपच दृष्टीस पडतो तो सर्व ह्या परमात्म्याचाच महिमा आहे, आणि परमात्मा हा ह्या प्रपचापेक्षा मोठा आहे, जीव आदिकरून सर्व जग हे ह्या परमात्म्याचा एक अंश आहे, आणि स्वर्गामध्यें ज्या अमर्त्य वस्तू आहेत त्या ह्या परमात्म्याचे तीन अंश आहेत' असा ह्या श्रुतीचा अर्थ आहे

ह्या श्रुतीमध्यें 'भूत' शब्दानें जीवात्मा ज्यामध्यें प्रमुख आहे अशा स्थावर व जंगम सर्व वस्तूंचा निर्देश केला आहे. कारण, 'तीर्थावांचून इतर ठिकाणीं कोणत्याही भूताची हिंसा न करणारा' (छां. ८।१५) असा प्रयोग आहे. आतां अंश, पाद आणि भाग हे एकाच अर्थाचे शब्द आहेत. तेव्हां यावरूनही (जीव ईश्वराचा) अंश आहे असें समजतें. (४४)

आणखी कशावरून (जीव हा ईश्वराचा) अंश आहे असें समजतें ?

अपि च स्मर्यते ॥ ४५ ॥

४५ स्मृतीमध्येंही (जीव हा ईश्वराचा अंश आहे असें) सांगितलें आहे. (१७)

भगवद्गीतेमध्यें देखील 'जीव हा ईश्वराचा अंश आहे' असें सांगितलें आहे. उदा०:— ह्या जीवलोकामध्यें जीव म्हणून एक माझाच सनातन अंश आहे (भ. गी. १५।७). तेव्हां यावरूनही (जीवात्मा हा ईश्वराचा) अंश आहे असें समजतें.

आतां 'नियम्यनियामकभाव हा मालक आणि चाकर यांच्यासारख्या लोकांमध्येंच प्रसिद्ध आहे' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे (त्याचें उत्तर:—) जरी लोकांमध्यें असें प्रसिद्ध आहे, तरी ह्या (जीव आणि ईश्वर यां-) मध्यें अवयवावयविभाव संबंधही आहे, आणि नियम्यनियामकभाव संबंधही आहे असें शास्त्रावरून निश्चित होतें. शिवाय, अत्यंत उत्कृष्ट उपाधीनें युक्त असा ईश्वर हा अत्यंत निकृष्ट अशा (शरीर वगैरे) उपाधींनीं युक्त अशा जीवांचें नियमन करतो असें म्हणण्यांत कांहींच विरोध नाहीं. (४५)

---

२ शास्त्रानें सांगितलेलीं यज्ञ वगैरे ठिकाणें वर्ज्य करून. यज्ञ वगैरे कर्मांमध्येंच फक्त हिंसा करण्याची शास्त्रानें परवानगी दिली असल्यामुळें 'तीर्थावांचून इतर ठिकाणीं हिंसा न करणारा' असें येथें म्हटलें आहे.

३ या प्रयोगामध्यें 'भूत' शब्दाचा 'प्राणी' असा अर्थ असल्यामुळें त्याला अनुसरूनच वरील श्रुतीमध्येंही 'भूत' या शब्दानें 'जीव आदिकरून सर्व स्थावर जंगम वस्तू' घेतल्या आहेत असें समजावें.

४ तेव्हां, वरील श्रुतीमधील 'पाद' शब्दाचा 'अंश' असा अर्थ आहे असें सिद्ध होतें.

१ नित्य.

२ 'आपल्याच अवयवांचें आपण नियमन करतों ही गोष्ट जरी श्रुतीवरून सिद्ध होते, तरी ती लोक-विरुद्ध आहे. कारण, लोकामध्यें नियमन करणारा आणि नियमन करून घेणारा हे दोघे अगदीं भिन्न भिन्न असतात' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

३ सर्वज्ञत्वरूपी उपाधीनें. (भ.)

४ 'वगैरे' शब्दानें किंचिज्ज्ञत्वरूपी उपाधि घ्यावी.

आतां येथें (पूर्वपक्षी) अशी शंका करतो:—जीव हा ईश्वराचा अंश आहे असें मानलें तर (अवयव जो जीवात्मा) त्याला संसारातील दुःखाचा उपभोग होत असल्यामुळें अवयवी अशा ईश्वरालाही दुःख होऊं लागेल. ज्याप्रमाणें लोकामध्यें (देवदत्ताच्या) हात, पाय वगैरे (अवयवां-) पैकीं एखाद्या अवयवाला दुःख झालें असतां त्यामुळें अवयवी जो देवदत्त त्यालाही दुःख होतें; तसेंच हें होय; आणि त्यामुळें त्या (ईश्वरा-) प्रत प्राप्त झालेल्या जीवांना अतिशय दुःख प्राप्त होईल. मग त्याला (ईश्वरप्राप्तीच्या) पूर्वीच्या अवस्थेंतील संसारच ह्यापेक्षां बरा असें वाटेल. त्यामुळें तत्त्वज्ञान हें सर्वथा निरुपयोगी आहे असें म्हणण्याचा प्रसंग येईल. ह्या शंकेचें उत्तर:—

प्रकाशादिवन्नैवं परः ॥ ४६ ॥

४६ परमात्मा हा प्रकाश वगैरेंप्रमाणें ह्या (जीवात्म्या-) सारखा (दुःखी) होत नाहीं. (१७)

ज्याप्रमाणें जीवात्मा हा संसार-दुःखाचा अनुभव घेतो, त्याप्रमाणें परमात्मा हा संसार-दुःखाचा अनुभव घेत नाहीं अशी आम्ही प्रतिज्ञा करतों. कारण, जसा जीवात्मा हा अज्ञानाच्या जाळ्यांत सांपडून 'जणूं काय शरीर वगैरे मीच आहें' असें समजून 'त्या शरीराच्या दुःखानें मीच दुःखी आहें' असा अज्ञानानें केलेल्या दुःखाच्या उपभोगाचा आपणच अभिमान बाळगतो, तसा परमात्मा हा 'शरीर वगैरे मीच आहें' असें समजत नाहीं, आणि दुःखाचा अभिमानही बाळगीत नाहीं. जीवाला देखील होणारा दुःखाचा अभिमान खरा नव्हे; तर तो अज्ञानानें उत्पन्न केलेलीं जीं नामरूपें त्यांच्यामुळें झालेल्या ज्या शरीर, इंद्रियें वगैरे उपाधी त्यांहून मी निराळा नाहीं अशी जी त्या (जीवा-) ला भ्रांति होते तिचेंच फल होय. शिवाय, ज्याप्रमाणें जीवात्मा हा आपल्या शरीराचा भ्रांतीनें अभिमान बाळगीत असल्यामुळें आपल्या शरीराचे दाह, छेद वगैरे झाले असतां त्यापासून उत्पन्न होणाऱ्या दुःखांचा आपणच अनुभव घेतो; त्याप्रमाणेंच पुत्र, मित्र वगैरेंच्या ठिकाणीं देखील स्नेहामुळें 'मीच पुत्र आहें, मीच मित्र आहें' अशा रीतीनें त्यांच्यामध्यें जणूं काय प्रवेश करून व भ्रांतीनें त्यांचा अभिमान बाळगून त्यांच्या दुःखाचा आपणच अनुभव घेतो. तेव्हां, यावरून भ्रांतीनें मिथ्या अभिमान बाळगला म्हणजे त्यामुळेंच दुःखाचा अनुभव येतो ही गोष्ट निश्चित रीतीनें समजते.

---

१ मुक्त झालेल्या अशा इतर जीवांना.

शिवाय, (लोकामध्यें जो) व्यतिरेक दिसून येतो त्यावरूनही हीच गोष्ट ठरते. तो असा:—ज्यांना पुत्र, मित्र वगैरे आहेत, आणि ज्यांना आपल्याला (पुत्र, मित्र वगैरे) आहेत असा अभिमान आहे, असे अनेक (संसारी) लोक आणि (त्यांहून) इतर (म्हणजे संन्यासी वगैरे लोक) हे (एके ठिकाणीं) वसले असतां (तितक्यांत) 'पुत्र मरण पावला, मित्र मरण पावला' अशा प्रकारचा आक्रोश झाला तर ज्यांना 'माझा पुत्र, माझा मित्र' अशा प्रकारचा अभिमान असतो त्यांनाच त्यामुळें दुःख होतें, अभिमान-रहित अशा संन्यासी वगैरे लोकांना दुःख होत नाहीं. यावरून लोकांतील साधारण मनुष्याचें सुद्धां तत्त्वज्ञान सफलचें आहे असें दिसून येतें, मग जो अविषयभूत अशा परमात्म्याहून इतर वस्तु कोणतीच (जगांत) नाहीं असें समजणारा, आणि जो केवल नित्यचैतन्यस्वरूप झालेला, त्याचें (तत्त्वज्ञान सफल होतें) हें काय सांगावें ! तेव्हां 'तत्त्वज्ञान निरुपयोगी आहे' असें म्हणण्याचा प्रसंग येत नाहीं.

(सूत्रामध्यें) 'प्रकाश वगैरेप्रमाणें' असें जें म्हटलें आहे तो दृष्टांताचा उपन्यास केला आहे. ज्याप्रमाणें आकाशाला व्यापून राहणारा जो सूर्याचा किंवा चंद्राचा प्रकाश तो (ज्या) अंगुली वगैरे उपाधींशीं त्याचा संबंध आहे त्यांच्या सरळवांकडेपणामुळें जरी स्वतः सरळवांकडा होतोसें वाटतें; तरी खरोखर तो सरळवांकडा होत नाहीं; किंवा, ज्याप्रमाणें घट वगैरे हालले असतां त्यांतील आकाश जरी हालल्यासारखें वाटतें, तरी वास्तविक तें हलत नाहीं, अथवा ज्याप्रमाणें उदकानें भरलेलें पात्र वगैरे हाललें असतां त्यांतील सूर्याचें प्रतिबिंब जरी हालतें, तरी तें ज्याचें प्रतिबिंब आहे तो सूर्य कांहीं हालत नाहीं, त्याप्रमाणें अज्ञानानें उपस्थित झालेला आणि बुद्धि वगैरे उपाधींनीं युक्त असा जो जीवनामक आपला अंश तो दुःखी झाला असतांही त्या अंशानें युक्त असा ईश्वर दुःखी होत नाहीं. शिवाय, जीवाला देखील जें दुःख प्राप्त होतें तें अज्ञानामुळेंच होतें असें पूर्वीं सागितलेंच आहे. आणि या गोष्टीला अनुसरूनच 'तूं तें (ब्रह्म) आहेस' (छां. ६।८।७) इत्यादि वेदान्तवाक्यें 'अज्ञानामुळें प्राप्त झालेला जीवांचा जीवपणा नष्ट झाला म्हणजे तो जीव ब्रह्मरूपच होतो' असें प्रतिपादन करतात. तेव्हां यावरून जीवाच्या दुःखानें परमात्म्याला दुःख होण्याचा प्रसंग येत नाहीं असें सिद्ध झालें. (४६)

---

२ माझा पुत्र, माझा मित्र अशा ज्या संन्यासी वगैरे लोकांना अभिमान नाहीं, त्यांचें 'माझा पुत्र नाहीं, माझा मित्र नाहीं' अशा प्रकारचें खरें ज्ञान सफल होतें (म्हणजे त्यामुळें 'पुत्र मृत झाला' वगैरे ऐकून त्यांना दुःख होत नाहीं).

स्मरन्ति च ॥ ४७ ॥

४७ स्मृतीमध्यें देखील (असेंच सांगितलें आहे). (१७)

स्मृतीमध्यें देखील व्यासादिकांनीं असेंच सांगितलें आहे कीं जीवाच्या दुःखानें परमात्मा दुःखी होत नाहीं. उदा०—' त्यापैकीं जो परमात्मा आहे तो नित्य आणि निर्गुण असा सांगितला आहे. ज्याप्रमाणें पद्मपत्र हें उदकानें लिप्त होत नाहीं, त्याप्रमाणें (तो परमात्मा) फलांनीं आणि (कर्मांनीं) लिप्त होत नाहीं. आतां जो दुसरा (जीवात्मा) कर्मस्वरूपी आहे, तो मोक्ष आणि बंध यांनीं युक्त होतो. आणि तो पुनः सतरा पदार्थांच्या[1] समुदायानेंही युक्त होतो'. सूत्रांतील ' देखील ' हा शब्द ' श्रुतीमध्यें असेंच सांगितलें आहे हा वाक्यशेष अध्याहृत घ्यावा ' असें सुचवितो. उदा०—' त्या (जीव आणि ईश्वर या दोघां-) पैकीं एक[2] मधुर फल भक्षण करतो[3]; आणि दुसरा कांहींएक भक्षण न करतां स्वस्थ पाहत बसतो ' (श्वे. ४।६); ' त्याप्रमाणें एक आणि बाह्य असा जो सर्वभूतांचा अंतरात्मा तो लोकांच्या दुःखांनीं लिप्त होत नाहीं ' (का. ५।११). (४७)

आतां येथें (पूर्वपक्षी) म्हणतोः— जर सर्व भूतांचा अंतरात्मा एकच असेल, तर लोकामध्यें प्रचलित असलेले आणि वेदामध्यें सांगितलेले विधि आणि निषेध[1] हे कसे संभवतील ? शंकाः— ' जीवात्मा हा ईश्वराचा अंश आहे ' असें पूर्वी सांगितलेंच आहे. तेव्हां जीव हा ईश्वरापासून भिन्न असल्यामुळें त्या जीवाला अनुलक्षून विधि व निषेध हे कांहींएक घोटाळा न होतां संभवतीलच. मग ह्यांत तूं विचारतोस काय ? उत्तरः— असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, ' जीव आणि ईश्वर यांमध्यें अभेद आहे ' असें सांगणाऱ्या श्रुती '(जीव हा ईश्वराचा) अंश नाहीं ' असेंही प्रतिपादन करतात. उदा०— '(ईश्वरानें) तें (शरीर) उत्पन्न करून त्यामध्येंच (आपण) प्रवेश केला ' (तै. २।६।१); ' ह्या (परमात्म्या-)हून दुसरा कोणी द्रष्टा नाहीं ' (बृ. ३।७।२३); ' ज्याला ह्या ठिकाणीं भेद असल्यासारखा वाटतो तो एका मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूप्रत प्राप्त होतो[2] ' (बृ. ४।४।१९); ' तें (ब्रह्म) तूं आहेस ' (छां. ६।८।७);

---

१ (सू. ४७) पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, पांच प्राण, मन आणि बुद्धि हे सतरा पदार्थ होत.

२ जीव.

३ कर्मांच्या फळाचा उपभोग घेतो.

१ (सू. ४८) हे विधि-निषेध पुढें (या ४८ सूत्रावरील) भाष्यामध्येंच स्पष्ट होतील.

२ वारंवार जन्माला येऊन वारंवार मरण पावतो.

' मी ब्रह्म आहें ' (बृ. १।४।१०) इत्यादि. शंकाः— (जीव आणि ईश्वर यांमध्यें) भेद आणि अभेद हे दोन्ही (श्रुतीवरून) समजत असल्यामुळें ' (जीव हा ईश्वराचा) अंश आहे ' हें सिद्ध होतें असें (पूर्वी) सांगितलेंच आहे. उत्तरः— जर भेद आणि अभेद हे दोन्ही सांगण्याविषयीं (श्रुतीचें) तात्पर्य असेल, तर हें तुमचें म्हणणें बरोबर होईल. पण (वास्तविक रीतीनें) अभेदाचें प्रतिपादन करण्याविषयींच (श्रुतीचें) तात्पर्य आहे. कारण ' जीव ब्रह्मस्वरूप आहे ' असें ज्ञान झालें म्हणजेच पुरुषार्थ सिद्ध होतो. (आतां श्रुतीमध्यें भेद सांगितला आहे खरा. पण तो फक्त लोकामध्यें) साहजिक भासणाऱ्या भेदाचा अनुवाद आहे (असेंच म्हटलें पाहिजे). कारण, ' ब्रह्म हें निरवयव असल्यामुळें जीवात्मा हा त्याचा मुख्य रीतीनें अंश संभवत नाहीं ' असें पूर्वी सागितलें आहे. तेव्हां यावरून एक आणि पर असा जो सर्व भूतांचा अंतरात्मा तोच जीवरूपानें स्थित आहे (असें सिद्ध झालें). तेव्हां विधि आणि निषेध यांची उपपत्ति (तुम्ही कशी करतां ती) सांगा ? यावर आमचें उत्तरः—

अनुज्ञापरिहारौ देहसंबन्धात् ज्योतिरादिवत् ॥ ४८ ॥

४८ विधि आणि निषेध हे देहाच्या संबंधामुळें (संभवतात). ज्योति वगैरेंप्रमाणें हें (समजावें). (१७)

' ऋतु प्राप्त झाला असतां पत्नीशीं गमन करावें ' हा (वेदांतील) विधि होय. ' गुरुपत्नीशीं गमन करूं नये ' हा निषेध होय. तसेंच ' अग्नि आणि सोम ह्या देवतांना उद्देशून पशु मारावा ' हा विधि होय. ' प्राणिमात्राची हिंसा करूं नये ' हा निषेध होय. ह्याप्रमाणेंच लोकांमध्येंही ' मित्राला साहाय्य करावें ' हा विधि होय. आणि ' शत्रूची उपेक्षा करूं नये ' हा निषेध होय. असा प्रकारचे जे विधी आणि निषेध ते आत्मा एक असला तरी देहसंबंधामुळें संभवतील. देहसंबंध म्हणजे देहाशीं संबंध होय. (प्रश्नः—) देहाशीं संबंध म्हणून जो म्हणता तो कोणता ? (उत्तरः—) ' शरीर वगैरे समुदाय हा मीच आहें ' असें जें आत्म्याविषयीं विपरीत ज्ञान उत्पन्न होतें (तोच देहाशीं संबंध होय). ' मी जातों, मी येतों, मी अंधळा, मी डोळस, मी मूर्ख, मी शहाणा ' अशा प्रकारचें हें विपरीतज्ञान प्राणिमात्राला आहे असें दिसून येतें. ह्या विपरीत ज्ञानाचें निवारण तत्त्वज्ञानावांचून दुसऱ्या कोणाच्याही हातून होणारें

१ शरीर, इंद्रियें, वगैरे समुदाय हा वास्तविक रीतीनें आत्मा नसल्यामुळें शरीर, इंद्रियें, इत्यादि ठिकाणीं जें ' मी ' असें ज्ञान होतें तें विपरीतज्ञान होय.

नाहीं. तत्त्वज्ञानाच्या पूर्वी तर त्या भ्रांतीनें प्राणिमात्राला ग्रासून टाकलें आहे (हें प्रसिद्धच आहे). याप्रमाणें वास्तविक रीतीनें एकच आत्मा आहे असें मानलें तरी अविवेच्या योगानें उपस्थित झालेल्या शरीर वगैरे उपाधींच्या संबंधामुळें (एकाच आत्म्याचा) भेद होत असल्यामुळें विधी आणि निषेध संभवतात.

(शंका:–) तर मग तत्त्वज्ञान झालेल्या मनुष्याला विधी आणि निषेध हे निरुपयोगी आहेत असें म्हणावें लागेल. (उत्तर:–) असें म्हणता येत नाहीं. कारण, तो (तत्त्वज्ञान झालेला मनुष्य) कृतार्थ झाला असल्यामुळें (तो विधि-निषेधाच्या) उपदेशाला मुळीं योग्यच होत नाहीं. कारण, जो मनुष्य उपदेशाला योग्य होतो तो ग्राह्य किंवा त्याज्य अशा गोष्टींच्याच उपदेशाला योग्य होतो. पण तत्त्वज्ञान झालेला मनुष्य तर आत्म्याहून भिन्न अशी ग्राह्य किंवा त्याज्य वस्तु कोणतीच पहात नसल्यामुळें तो मनुष्य उपदेशाला कसा योग्य होईल ? आत्मा हा आत्म्याच्याच उपदेशाला योग्य आहे असें म्हणणें तर संभवत नाहीं. आता, आत्मा हा शरीराहून भिन्न आहे असें समजणारा मनुष्यच (विधिनिषेधाच्या) उपदेशाला योग्य होतो[७] असें कोणी म्हणेल तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, '(मी) त्या (शरीरा-)

४ तात्पर्य— कोणताही मनुष्य विधि-निषेधाच्या उपदेशाला योग्य असून जर तो त्या उपदेशाला अनुसरून न वागेल, तर ते विधिनिषेध त्याला निरुपयोगी झाले असें म्हणता येईल. पण तत्त्वज्ञानी मनुष्य हा विधि निषेधाच्या उपदेशाला मुळीं योग्यच नाहीं. त्यामुळें त्याला विधि निषेध निरुपयोगी झाले असें म्हणता येत नाहीं.

५ आता, ज्ञानी मनुष्य जरी आत्म्याहून भिन्न वस्तु पहात नाहीं, तरी आत्मरूप वस्तु पहात असल्यामुळें तो आत्मरूप वस्तूविषयींच्याच उपदेशाला योग्य होईल अशी जी शंका येते तिचें हे उत्तर दिले आहे.

६ ज्ञानी मनुष्य जरी आत्मरूप वस्तु पाहतो तरी ती वस्तु आपल्यापेक्षा निराळी अशी पहात नाहीं तेव्हां अर्थातच ' ती वस्तु त्याला ग्राह्य आहे किंवा त्याज्य आहे ' असे कांहींच म्हणता येत नाहीं. कारण आपणापेक्षां निराळी जी वस्तु ती ग्राह्य किंवा त्याज्य होऊं शकते. एकंदरींत, ज्ञानी मनुष्य हा आत्मरूप वस्तूविषयींच्या उपदेशाला देखील योग्य होत नाहीं असें सिद्ध झालें.

७ जो मनुष्य ' आत्मा हा शरीररूपीच आहे ' असें समजतो, तो ' आपल्याला स्वर्ग प्राप्त व्हावा ' या उद्देशानें कधींही यज्ञ वगैरे कर्में करणार नाहीं. तसेंच, ' आपल्याला नरक प्राप्त होईल ' या भीतीनें तो प्राण्याची हिंसा केल्यावाचूनही कधीं राहणार नाहीं. कारण ' शरीराबरोबरच आत्म्याचा नाश होत असल्यामुळें यज्ञ केला असताही आपल्याला मरणानंतर स्वर्ग प्राप्त होणार नाहीं, व प्राण्याची हिंसा केली असताही आपल्याला मरणानंतर नरक प्राप्त होणार नाहीं ' अशी त्याची समजूत असते. तेव्हा अर्थातच तो मनुष्य ' यज्ञ करावा ', ' हिंसा करूं नये ' इत्यादि विधि-निषेधाच्या उपदेशाला योग्य होत नाहीं. तेव्हा यावरून ' आत्मा हा शरीराहून भिन्न आहे ' असें

दिकांशीं संबद्ध आहें' असा (आत्म्याला) अभिमान झाला म्हणजेच तो उपदेशाला योग्य होतो. आत्मा हा शरीराहून भिन्न आहे असें समजणारा मनुष्यच उपदेशाला योग्य होतो हें जरी खरें आहे, तरी देखील 'ज्याप्रमाणें आकाश घटादिकांशीं संबद्ध नाहीं त्याप्रमाणें मी शरीरादिकांशीं संबद्ध नाहीं' अशी ज्याची समजूत झाली नाहीं त्या आत्म्यालाच 'मी उपदेशाला योग्य आहें' असा अभिमान उत्पन्न होतो. कारण, 'मी शरीरादिकांशीं संबद्ध नाहीं' असें समजणारा कोणताही मनुष्य (म्हणजे निद्रावस्थेमध्यें असणारा मनुष्य) उपदेशाला योग्य झालेला दिसून येत नाहीं; मग आत्म्याचें एकत्व जाणणारा मनुष्य उपदेशाला योग्य कोठून होणार? आतां तत्त्वज्ञानी लोक (विधि-निषेधांच्या) उपदेशाला योग्य नसल्यामुळें ते यथेच्छ वागूं लागतील अशी शंका करणें बरोबर नाहीं. कारण सर्वत्र अभिमानच प्रवर्तक आहे; आणि तत्त्वज्ञानी लोकांना तर अभिमान मुळींच नाहीं. तेव्हां विधी आणि निषेध हे देहसंबंधामुळेंच संभवतात (असें सिद्ध झालें). ही गोष्ट ज्योति वगैरेंप्रमाणें आहे असें समजावें. ज्याप्रमाणें सर्व ठिकाणची ज्योति जरी एकच आहे, तरी प्रेतें जाळणाऱ्या (श्मशानांतील) अग्नीचा लोक त्याग करतात, इतर ठिकाणच्या अग्नीचा त्याग करीत नाहींत; तसेंच, ज्याप्रमाणें सूर्याचा प्रकाश हा सर्व ठिकाणीं एकच आहे, तरी अपवित्र ठिकाणच्या प्रकाशाचा त्याग करतात, पवित्र ठिकाणच्या प्रकाशाचा त्याग करीत नाहींत; तसेंच, वज्र[10], वैडूर्य वगैरे पार्थिव पदार्थांचा लोक स्वीकार करतात, पण मनुष्याचें प्रेत वगैरे पदार्थ पार्थिव असूनही लोक त्यांचा त्याग करतात; तसेंच, गाईचें मूत्र आणि शेण हीं पवित्र म्हणून घेतात, पण तींच इतर जातींच्या पशूंचीं घेत नाहींत; त्याप्रमाणेंच हें समजावें[11]. (४८)

खरें ज्ञान ज्याला होतें तोच त्या उपदेशाला योग्य होतो असें सिद्ध होतें. तेव्हां 'तत्त्वज्ञान म्हणजे खरें ज्ञान झालेला मनुष्य उपदेशाला योग्य नाहीं' असें म्हणतां येत नाहीं असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

८ तात्पर्य—'आत्मा शरीराहून भिन्न आहे' असें जरी खरें ज्ञान त्याला झालें असलें तरी 'आत्मा शरीरादिकांशीं संबद्ध आहे' हें खोटें ज्ञान त्याला आहेच; आणि त्यामुळेंच तो उपदेशाला योग्य होतो. एकंदरींत, ज्याला कोणत्याही प्रकारचें खोटें ज्ञान उरलेलें नाहीं तो कधींही उपदेशाला योग्य होत नाहीं असा सिद्धांत्याचा अभिप्राय आहे.

९ 'आत्मा जरी एकच आहे, तरी तो कांहीं ठिकाणीं, म्हणजे जेथें त्याला देहसंबंध असतो तेथेंच, विधिनिषेधांच्या उपदेशाला योग्य होतो; आणि कांहीं ठिकाणीं म्हणजे जेथें त्याला देहसंबंध नसतो तेथें विधिनिषेधाच्या उपदेशाला योग्य होत नाहीं' ही गोष्ट.

१० वज्र, वैडूर्य हे विशेष प्रकारचे मणी आहेत.

११ ज्याप्रमाणें अग्नि वगैरे पदार्थ हे एकच असूनही उपाधींच्या संबंधानें कोठें ग्राह्य व कोठें त्याज्य होतात, त्याप्रमाणें आत्मा हा एकच असूनही तो उपाधींच्या संबंधानें कोठें उपदेशाला योग्य होतो आणि कोठें होत नाहीं असें म्हणण्याला कांहींएक हरकत दिसत नाहीं.

असंततेश्चाव्यतिकरः ॥ ४९ ॥

४९ जीव व्यापक नाहीं म्हणून (कर्मांचा किंवा फलांचा) घोटाळा होत नाहीं. (१७)

(शंकाः–) आत्मा हा एक असूनही त्याला निरनिराळ्या देहाच्या संबंधामुळें विधि आणि निषेध हे संभवतील तर संभवूं द्या. परंतु जो हा जीवाचा कर्मांशीं आणि फलांशीं संबंध आहे त्याचा मात्र ' आत्मा एक आहे ' असें मानलें असता घोटाळा होऊं लागेल. कारण (सर्व शरीराचा जीव हा) मालक एकच आहे. उत्तरः– हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण जीव व्यापक नाहीं; म्हणजे कर्ता आणि भोक्ता असा जो जीवात्मा त्याचा सर्व शरीरांशीं एकदम संबंध संभवत नाहीं. कारण, जीवात्मा उपाधींच्या अधीन आहे असें पूर्वीच सांगितलें आहे. आता, उपाधी तर व्यापक नाहींत म्हणून जीवही व्यापक नाहीं. तेव्हां कर्मांचा घोटाळा होत नाहीं किंवा फलांचाही घोटाळा होत नाहीं. (४९)

आभास एव च ॥ ५० ॥

५० शिवाय, (जीवात्मा हा परमात्म्याचें) प्रतिबिंबच आहे. (१७)

शिवाय, हा जीवात्मा जलामधील सूर्याच्या प्रतिबिंबाप्रमाणें परमात्म्याचें प्रतिबिंबच आहे असें समजावें. (जीवात्मा म्हणजे) प्रत्यक्ष तो (परमात्मा) च नव्हे किंवा (परमात्म्याहून) भिन्न अशी वस्तूही नव्हे. तेव्हां ज्याप्रमाणें सूर्याचें एका जलामधील प्रतिबिंब कंपित झालें तरी त्याचीं इतर जलामधील प्रतिबिंबें कंपित होत नाहींत,

१ (सू. ४९) जीवात्मा हा सर्व ठिकाणीं एकच असल्यामुळें देवदत्तानें केलेल्या यज्ञ वगैरे कर्मांशीं आणि त्या कर्मांच्या स्वर्ग वगैरे फलांशीं यज्ञदत्ताचा देखील संबंध होऊं लागेल. म्हणजे यज्ञदत्तानें काहीं एक न करतानाच त्याला स्वर्ग वगैरे फलें प्राप्त होतील असा घोटाळा होईल. तेव्हा जीव हे प्रत्येक शरीरामध्यें भिन्न भिन्नच आहेत असें मानलें पाहिजे असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

२ वास्तविक रीतीनें जरी जीवात्मा हा सर्व ठिकाणीं एकच आहे, तरी तो बुद्धि वगैरे उपाधींच्या स्वाधीन असल्यामुळेंच भोक्ता होऊन भिन्नभिन्नही होत आहे. तेव्हा अर्थातच देवदत्तानें केलेल्या कर्माचें जें फल त्याचा यज्ञदत्त हा भोक्ता होत नाहीं असा सिद्धांत्याचा अभिप्राय आहे.

१ (सू. ५०) शरीर वगैरे उपाधींनीं युक्त असा जो जीवात्मा तो परमात्माच आहे असें म्हणता येत नाहीं. कारण परमात्मा हा शरीर वगैरे उपाधींनीं रहित आहे.

२ ' परमात्म्यानें शरीर वगैरे पदार्थ उत्पन्न करून त्यामध्यें तो आपणच प्रविष्ट झाला ' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें असल्यामुळें जीवात्मा हा परमात्म्याहून भिन्न आहे असें म्हणता येत नाहीं. तेव्हा अर्थातच जीवात्मा हा परमात्म्याचें प्रतिबिंब आहे, म्हणजे परमात्म्याचें जे बुद्धीमध्ये प्रतिबिंब पडतें तोच जीवात्मा असें मानलें पाहिजे.

त्याप्रमाणें एका जीवात्म्याचा जरी कर्मांशीं आणि फलांशीं संबंध झाला तरी इतर जीवाचा त्याच्याशीं संबंध होत नाहीं. तेव्हा अशा रीतीनेंही कर्मांचा आणि फलाचा मुळींच घोटाळा होत नाहीं. शिवाय, प्रतिबिंब हें अज्ञानाच्या योगानें भासत असल्यामुळें त्या प्रतिबिंबावर अवलंबून असणारा हा संसारही अज्ञानामुळेंच भासतो असें म्हटलें पाहिजे आणि त्या (अज्ञाना-) चें निरसन झालें म्हणजे परमार्थ- दृष्टीनें जीव हा ब्रह्मस्वरूप आहे असा जो (श्रुतीमध्यें) उपदेश केला आहे तो बरोबर होतो.

पर्णे (उलट) ज्याच्या मतीं आत्मे अनेक आहेत आणि ते सर्व सर्वव्यापी आहेत, त्याच्याच मतीं हा घोटाळा प्राप्त होतो. कसा (म्हणशील तर सांगतों —) " आत्मे हे अनेक, सर्वव्यापी, केवलचैतन्यरूपी, निर्गुण, आणि निरतिशय असे आहेत. त्या आत्म्याच्या उपयोगीं पडणारी आणि (सर्व आत्म्यांना) साधारण अशी एक ' प्रधान ' म्हणून वस्तु आहे. आणि तिच्यामुळेंच त्या (आत्म्या-) ना भोग आणि मोक्ष हे प्राप्त होतात " असें सांख्य लोकांचें मत आहे.

" आत्मे हे अनेक, सर्वव्यापी, घट, भिंत वगैरेंप्रमाणें केवलद्रव्यरूपी, आणि स्वतः अचेतन असे आहेत. अत्यंत सूक्ष्म आणि अचेतन अशीं अंतःकरणेंहीं त्या (आत्म्या—) चीं साधनें होत. त्यापैकीं आत्मरूपी द्रव्याचा आणि अंतःकरणरूपी द्रव्याचा संयोग झाला म्हणजे त्या त्या आत्म्यामध्यें ' इच्छा ' वगैरे नऊ विशेष गुण उत्पन्न होतात आणि ते (गुण) कांहींएक घोटाळा न होतां प्रत्येक आत्म्यावर समवाय

३ तेव्हा सिद्धांतमतीं बंधमोक्षव्यवस्था बरोबर जुळते असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे

४ येथपर्यंत ' जीवात्मे अनेक आहेत ' असें मानणाऱ्या पूर्वपक्ष्यानें ' आत्मा एकच आहे ' या सिद्धांत्याच्या मतावर ' कर्म फलांचा घोंटाळा होईल ' असा जो दोष दिला होता त्याचें निरसन केलें. आतां येथून ' जीवात्मे अनेक आहेत ' या पूर्वपक्ष्याच्या मतावर ' कांहीं एक प्रकारचा घोटाळा होईल ' असा दोष सिद्धांती देत आहे

५ ' जीवात्मे अनेक आहेत ' असें सांख्य आणि वैशेषिक लोक मानतात त्यापैकीं सांख्य लोकांचें मत येथून सांगितलें आहे

६ येथून वैशेषिक लोकांचें मत सांगितलें आहे

७ ते गुण येणेंप्रमाणें – १ बुद्धि (ज्ञान), २ सुख, ३ दुःख, ४ इच्छा, ५ द्वेष, ६ प्रयत्न, ७ पुण्य, ८ पाप, आणि ९ संस्कार हे गुण सर्व द्रव्यांवर न राहतां आत्मरूपी विशेष द्रव्यावरच राहतात, म्हणून या गुणांना ' विशेष गुण ' असें वैशेषिक लोक म्हणतात

८ जरी सर्व जीवात्मे सर्वव्यापी आहेत, तरी त्यापैकी एका आत्म्याचे जे सुख वगैरे गुण त्यांचा इतर आत्म्यांशीं संबंध होत नाहीं असें वैशेषिकांनीं मानलें आहे म्हणून त्या संबंधानें कांहीं घोटाळा होत नाहीं येथें मूळ संस्कृत ' अव्यतिरेकेण ' असा पाठ कांहीं पुस्तकामध्यें उपलब्ध होतो परंतु तो चुकीचा आहे त्याच्या जागीं ' अव्यतिकरेण ' असा पाठ आहे असें समजावें

सबधानें राहतात तोच ससार होय. आणि आत्म्याच्या त्या नऊ गुणाच्या उत्पत्तीचा अयत अभाव झाला म्हणजे तोच मोक्ष होय " असें वैशेषिक लोकाचें मत आहे.

आता त्यापैकीं साख्याच्या मतीं सर्व आत्मे चैतन्यस्वरूप असल्यामुळें आणि '(प्रधानाचें) सामीप्य ' वगैरे[10] गोष्टी सर्वांना सारख्याच असल्यामुळें एका आत्म्याला सुखदु खाचा सबध झाला असता सर्व आत्म्याना सुखदु खाचा सबध प्राप्त होतो. शका — पुरुषाला मोक्ष प्राप्त व्हावा हा- (ही) प्रधानाच्या प्रवृत्तीचा उपयोग असल्यामुळें कर्म-फलाची व्यवस्था लागेल[11]. नाहींतर ' प्रधानाची प्रवृत्ति ही केवळ आपलें ऐश्वर्य दाखविण्याकरताच आहे ' असें मानावें लागेल. आणि तसें मानलें म्हणजे मग (कधींही) मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं. (उत्तर —) हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, ' इष्ट हेतूच्या सिद्धीवर व्यवस्था अवलबून आहे ' असें जाणणें शक्य नाहीं. तर (त्या व्यवस्थेची) काहीं तरी उपपत्ति केली पाहिजे. आता, तुम्हाला जर काहीं उपपत्ति करता येत नसेल, तर (मग आम्ही असें म्हणतों कीं) पुरुषाला मोक्षप्राप्ति हा जो तुमचा इष्ट हेतु तो (तुमच्या मतीं) सिद्ध होत नाहीं. एवढेंच नव्हे, तर (कर्मफलाच्या) व्यवस्थेला काहीं कारण नसल्यामुळें (कर्मफलाचा) घोटाळाच होणार.

(तसेंच), वैशेषिक लोकाच्या मतीं देखील ज्या वेळीं मनाचा एका आत्म्याशीं सयोग होतो, त्या वेळीं इतर आत्म्याशीं देखील (या मनाचा) सयोग अवश्य होणारच. कारण, (सयोग होण्याचीं जीं ' आत्म्याचें) सामीप्य ' वगैरे[12] कारणें तीं (सर्वत्र)

---

९ बुद्धि, इच्छा वगैरे नऊ गुणाचा सर्वथा नाश झाला म्हणज जेथं एखाद्या वस्तूचा नाश झाला असता पुन कधींही ती वस्तु उत्पन्न होण्याचा सभव नसतो तेथें त्या नाशाला ' अत्यंत अभाव ' असें म्हणतात म्हणूनच निद्रेमध्ये ह्या नऊ गुणाचा जरी नाश होतो तरी मोक्ष प्राप्त होत नाहीं कारण, मनुष्य जागा झाल्यानतर पुन ते गुण उत्पन्न होत असल्यामुळे निद्रेमध्य जो त्या गुणाचा नाश होतो तो अत्यंत अभाव होत नाहीं

१० ' वगैरे ' शब्दानें आत्म्याचा उदासीनपणा घ्यावा. सर्व आत्मे उदासीन आहेत असं साख्यानीं मानलें आहे

११ जर सर्व आत्म्याना सुख दु खाचा सारखा सबध होईल, तर मग कोणालाही मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं आणि प्रधानाच्या प्रवृत्तीचा ' मोक्ष ' हा उपयोग कोठेंच सिद्ध होणार नाहीं तात्पर्य, तो उपयोग सिद्ध व्हावा म्हणजे काहीं तरी जीव मुक्त व्हावे हा इष्ट हेतु सिद्धीस जावा, म्हणून ' एकाला सुख दु ख झाले तरी त्याप्रमाणें सर्वांना होत नाहीं ' अशी व्यवस्था आम्ही मानतो असा शकाकाराचा अभिप्राय आहे

१२ ' वगैरे ' शब्दानें सर्व आत्म्यावर जी द्रव्यत्व म्हणून एक जाति आहे ती घ्यावी ' सयोग हा द्रव्याचाच होतो असें वैशेषिकानीं मानले असल्यामुळें द्रव्यत्व हें सयोगाचें कारण आहे असें सिद्ध होतें

सारखींच आहेत. तेव्हां कारणें सारखीं असल्यामुळें कार्येंही सारखींच झालीं पाहिजेत. म्हणून एका आत्म्याला सुखदुःखांचा संबंध झाला असतां सर्व आत्म्यांनाही सुखदुःखांचा संबंध होऊं लागेल. (५०)

शंकाः--" प्रत्येक आत्म्याचें अदृष्ट भिन्न भिन्न आहे; त्यामुळें सुखदुःखांची व्यवस्था लागेल " ही शंका बरोबर नाहीं असें सूत्रकार सांगतातः—

अदृष्टानियमात् ॥ ५१ ॥

५१ अदृष्टसंबंधानें नियम करतां येत नसल्यामुळें (कर्मफलांची व्यवस्था लागणार नाहीं). (१७)

आत्मे वहुत आहेत, आणि ते (प्रत्येक) आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी आहेत आणि त्यांचें सानिध्य प्रत्येक शरीराला आंतून बाहेरून सारखेंच आहे. तेव्हां अशा स्थितींत (जीवात्मा हा) कायावाचामनानें धर्माधर्मरूपीं अदृष्ट संपादन करतो (असें सांख्यांचें आणि वैशेषिकांचें मत आहे). आतां त्यांपैकीं सांख्यांच्या मतीं तर तें (अदृष्ट) आत्म्यावर न राहतां प्रधानावरच राहतें आणि प्रधान तर सर्व आत्म्यांना सारखेंच असल्यामुळें प्रत्येक जीवात्म्याला जे (भिन्न भिन्न) सुखदुःखोपभोग होतात त्यांची अदृष्टाच्या हातून व्यवस्था लागणार नाहीं. वैशेषिकांच्या मतीं देखील पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें आत्म्यांचा आणि मनांचा संयोग सर्व ठिकाणीं सारखाच आहे. आणि संयोग अदृष्ट उत्पन्न करतो. तेव्हां त्या अदृष्टसंबंधानें देखील ' ह्याच आत्म्याचें हें अदृष्ट आहे ' असा नियम करण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळें ह्याच दोष येतो. (५१)

शंका—' मला हें फल प्राप्त व्हावें, मला हें फल प्राप्त होऊं नये, (मी) असा प्रयत्न करतों, मीं असें करावें ' ह्याप्रमाणें (निरनिराळे) विचार वगैरे करण्याविषयीं प्रत्येक आत्म्याची प्रवृत्ति होते. तेव्हां (त्या भिन्न भिन्न प्रकारच्या) विचार वगैरेंच्या हातून अदृष्ट आणि आत्मा यांच्या स्वस्वामिभावसंबंधाचें (' ह्याच आत्म्याचें हें अदृष्ट आहे ' अशा रीतीनें) नियमन होईल. ही शंका बरोबर नाहीं असें सूत्रकार सांगतातः—

---

१ पुण्य आणि पाप.

२ पुण्यपापरूपी.

३ कारण ' आत्म्यावर कोणताही धर्म राहत नाहीं ' असें सांख्यांचें मत आहे.

अभिसंध्यादिष्वपि चैवम् ॥ ५२ ॥

५२ विचार वगैरेंविषयीं देखील असेंच (समजावें). (१७)

आत्म्याचा आणि मनाचा जो संयोग त्यामुळें विचार वगैरे केले जातात. आतां तो संयोग सर्व आत्म्यांशीं सारखाच असल्यामुळें सर्व आत्म्यांचें सामीप्य असतांनाच विचार वगैरे केले जातात. तेव्हां ते विचार वगैरे देखील (सुखदुःखांच्या) व्यवस्थेचें कारण आहेत असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां पूर्वी सांगितलेला दोष येथेंही येतोच. (५२)

प्रदेशादिति चेन्नान्तर्भावात् ॥ ५३ ॥

५३ (आत्म्याला) प्रदेश[1] असल्यामुळें (कर्म-फलांची व्यवस्था लागेल) असें म्हणशील तर तसें नाहीं. कारण (सर्व आत्म्यांचा सर्व शरीरांमध्यें) अंतर्भाव[2] होतो. (१७)

आतां कदाचित् (पूर्वपक्षी) असें म्हणेल कीं जरी आत्मा सर्व-व्यापी आहे, तरी त्याचा शरीरामध्यें असलेल्या मनाशीं जो संयोग होतो तो (सबंध आत्म्याचा न होतां) शरीरानें मर्यादित झालेला जो आत्म्याचा एक प्रदेश त्याचाच होतो. तेव्हां या प्रदेशांमुळें विचार वगैरेंची, अदृष्टांची, आणि सुखदुःखांची व्यवस्था लागेल[3]. परंतु हें (पूर्वपक्ष्याचें

---

१ (सू. ५२) विचार हे मनाचा आत्म्याशीं संबंध झाला असतांच उत्पन्न होत असल्यामुळें आणि तो मनाचा संबंध सर्व आत्म्याशीं सारखाच होत असल्यामुळें 'अमुक विचार अमक्याच आत्म्याचा आहे' असा निश्चय करण्याला कांहींच साधन नाहीं. तेव्हां अर्थातच त्या विचारांच्या हातून सुखदुःखांची व्यवस्था होणार नाहीं असें सिद्ध होतें.

१ (सू. ५३) अवयव.

२ प्रवेश.

३ प्रत्येक शरीरामध्यें एकाच आत्म्याच्या अवयवाचा प्रवेश होत असल्यामुळें ज्या शरीरामध्यें ज्या आत्म्याचा अवयव प्रविष्ट होतो; त्या शरीरातील मनाचा त्याच आत्म्याच्या अवयवाशीं संबंध होतो, इतर जे आत्मे त्यांच्या अवयवांशीं संबंध होत नाहीं. कारण, इतर आत्म्याचे अवयव त्या शरीरामध्यें प्रविष्ट झालेले नाहींत. तेव्हां अर्थातच त्या मनाच्या संबंधामुळें उत्पन्न होणारे जे विचार, पुण्य, पाप, सुखदुःखें वगैरे, ते सर्व त्या मनाचा संबंध ज्या आत्म्याशीं होतो त्याच आत्म्याचे आहेत अशी व्यवस्था होईल असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

म्हणणें–) ही संभवत नाहीं. कशावरून ? अंतर्भाव होतो यावरून. आत्मे हे सर्वच एकसारखे सर्वव्यापी असल्यामुळें त्या सर्वांचा सर्व शरीरांमध्यें अंतर्भाव होतो. तेव्हां, शरीरानें मर्यादित झालेला असा आत्म्याचा एक प्रदेश आहे असें सुद्धां वैशेषिकांना मानतां येत नाहीं; आणि कदाचित् जरी त्यांनीं आत्म्याला अशा प्रदेशाची कल्पना केली, तरी आत्मा हा (वास्तविक) प्रदेशहीन असल्यामुळें त्याचा प्रदेशही काल्पनिकच असला पाहिजे. तेव्हां त्या काल्पनिक प्रदेशाला वास्तविक कार्यांचें नियमन करणें शक्य नाहीं. शरीर देखील सर्व आत्म्यांच्या सनिधच उत्पन्न होत असल्यामुळें 'हें शरीर ह्याच आत्म्याचें, आहे, इतर (आत्म्यांचें) नव्हे' असा त्या शरीराविषयीं नियम करतां येत नाहीं.

शिवाय, आत्म्याला विशेष प्रकारचे प्रदेश आहेत असें मानलें, तरी सारख्या सुखदु:खांचा उपभोग घेणारे दोन आत्मे कदाचित् एकाच शरीरानें तो उपभोग घेतील. कारण, त्या दोन्हीं आत्म्यांचें अदृष्ट देखील एकाच प्रदेशावर राहूं शकेल. तें असें:— देवदत्तानें ज्या प्रदेशामध्यें सुखदु:खाचा अनुभव घेतला त्या प्रदेशापासून त्या देवदत्ताचें शरीर दूर झालें असतां आणि यज्ञदत्ताचें शरीर त्या प्रदेशामध्यें प्राप्त झालें असतां, त्या (यज्ञदत्ता-)ला देखील इतरासारखा- (म्हणजे देवदत्तासारखा-) च सुखदु:खाचा अनुभव होतो असें दृष्टोत्पत्तीस येतें. आतां, जर देवदत्त आणि यज्ञदत्त या दोघांचें अदृष्ट एकाच प्रदेशावर राहत नसेल, तर ही वरील गोष्ट जुळणार नाहीं.

---

४ सर्व आत्मे सर्वव्यापी असल्यामुळें सर्व आत्म्यांचा सर्व शरीराशीं संबंध होणार; तेव्हां अमुक शरीरातील मनाचा अमक्याच आत्म्याशीं संबंध झाला आहे हीच व्यवस्था मुळीं लागत नाहीं. मग विचार वगैरेंच्या व्यवस्थेविषयीं तर बोलावयासच नको.

५ अवयवरहित. वैशेषिकाचेंही मत ' आत्मे निरवयव आहेत ' असेंच आहे.

६ विचार वगैरे वास्तविक कार्यांचे.

७ ' अमुक विचार अमक्याच आत्म्याचा आहे ' अशा रीतीने नियमन करणें.

८ आत्म्याच्या ज्या अवयवामध्यें.

९ आत्मा हा सर्वव्यापी असल्यामुळें त्याचे अवयव सर्व ठिकाणीं सारखे भरलेले आहेत. आता देवदत्ताच्या शरीरामध्यें जो आत्म्याचा अवयव आहे, तो अवयव देवदत्त चालूं लागला असतां त्या देवदत्ताबरोबर जात नाहीं. कारण, आत्म्याचे अवयव सर्व ठिकाणीं सारखे भरलेले असल्यामुळें त्या अवयवाना बिलकूल हालता येत नाहीं; तर जसा जसा देवदत्त चालूं लागतो, तसा तसा त्या देवदत्ताच्या शरीराचा आत्म्याच्या निरनिराळ्या अवयवाशीं संबंध होत जातो. आता एखाद्या फुलझाडाखालीं बसून सुखाचा अनुभव घेऊन देवदत्त तेथून दूर झाल्यानंतर त्याच जागीं जर यज्ञदत्त बसेल, तर त्यालाही देवदत्ताप्रमाणें सुखाचा अनुभव येतो असें सिद्ध आहे. तेव्हा देवदत्ताला

शिवाय, (आत्म्याला) प्रदेश आहेत असें मानणाऱ्याच्या मतीं (आत्म्याला) स्वर्ग वगैरेंचा उपभोग होणार नाहीं. कारण, ब्राह्मण वगैरेंचें जें शरीर त्यामध्यें अदृष्ट उत्पन्न होतें, आणि स्वर्ग वगैरेंचा उपभोग हा इतर प्रदेशामध्यें होणारा आहे.

शिवाय, जर आत्मे बहुत आहेत, तर ते सर्व सर्वव्यापी आहेत असें म्हणता येत नाहीं. कारण, अशाविषयीं (लोकांमध्यें एकही) दृष्टांत नाहीं. जे बहुत आहेत आणि जे सर्व एका ठिकाणीं राहणारे आहेत असे (जगांत) दुसरे कोणते पदार्थ आहेत ते सांग पाहूं ! आतां, रूप वगैरे पदार्थ असे आहेत[10] असें म्हणशील तर, तें बरोबर नाहीं. कारण, ते (रूप वगैरे) देखील 'धर्मी' या रूपानें एकच आहेत[11]; शिवाय, (त्या रूप वगैरेंचीं) स्वरूपेंही भिन्न भिन्न आहेत[12]; परंतु तुझ्या बहुत आत्म्यांच्या स्वरूपामध्यें भेद नाहीं. आतां अंत्य-विशेषांमुळें (आत्म्याच्या स्वरूपामध्यें) भेद संभवतो असें म्हणशील तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, तसें मानलें असतां भेदाची कल्पना आणि अंत्य-विशेषांची कल्पना ह्या दोहोंचा अन्योन्याश्रय होतो. (आतां, आकाश

सुखाचा अनुभव घेतेवेळीं त्याच्या शरीरामध्यें आत्म्याचा जो अवयव सांपडला होता तोच अवयव यज्ञदत्ताला सुखाचा अनुभव घेतेवेळीं त्याच्या शरीरामध्यें सांपडलेला आहे असें मानलें पाहिजे. कारण, देवदत्त गेला तरी त्याच्या बरोबर आत्म्याच्या अवयवाला जाता येत नाहीं. तेव्हां, अर्थातच देवदत्त आणि यज्ञदत्त या दोघांच्या सुखाचें कारण जें अदृष्ट तें आत्म्याच्या एकाच प्रदेशावर (अवयवावर) राहतें असें सिद्ध होतें. कारण, जर एकाच अवयवावर दोघांचें अदृष्ट न राहील तर एका ठिकाणीं दोघांना सुख कधींही होणार नाहीं. आतां जर त्या दोघांचें अदृष्ट एकाच अवयवावर आहे; तर देवदत्ताला सुख होतेवेळींच यज्ञदत्तालाही सुख होऊं लागेल असा दोष येतो. एकंदरींत आत्म्याला प्रदेश म्हणजे अवयव आहेत असें मानता येत नाहीं.

१० रूप, रस, गंध, व स्पर्श हे पदार्थ भिन्न भिन्न असून एकाच आम्यावर राहूं शकतात.

११ रूप वगैरे पदार्थ आम्र वगैरे द्रव्यापेक्षा निराळे दाखविता येत नसल्यामुळें ते द्रव्यरूपच आहेत, निराळे नव्हेत. तेव्हां रूप वगैरेंचा दृष्टांत देता येत नाहीं

१२ तेव्हां कदाचित् त्या रूप वगैरेंमध्यें भेद मानता येईल.

१३ तात्पर्य—'आत्मे भिन्न भिन्न आहेत' असें मानणाऱ्याला कांहींच आधार नाहीं असें सिद्ध होतें.

१४ 'ज्याअर्थी जीवात्मे भिन्न भिन्न आहेत त्याअर्थी त्या प्रत्येकावर कांहीं तरी भिन्न धर्म असला पाहिजे' असें अनुमान निघतें. ह्या कल्पित धर्मालाच 'अंत्यविशेष' असें म्हणतात. अंत्य म्हणजे शेवटले म्हणजे ज्याच्या पलीकडे दुसरे भेद दाखविणारे धर्म नाहींत असे व विशेष म्हणजे भेद दाखविणारे धर्म ते 'अंत्यविशेष' होत.

१५ 'आत्मे भिन्न भिन्न आहेत' ही गोष्ट गृहीत धरून तिच्या जोरावर 'अंत्यविशेष' सिद्ध करता येतात. आणि 'भिन्न भिन्न प्रकारचे अंत्यविशेष आहेत' ही गोष्ट गृहीत धरून तिच्या जोरावर 'आत्मे भिन्न भिन्न आहेत' ही गोष्ट सिद्ध करता येते. अशा ह्या दोन गोष्टी

वगैरेंचा दृष्टांत देखील तुला देतां येत नाहीं. कारण,) ब्रह्मप्रतिपादन करणाऱ्या- (वेदान्त्यां-) च्या मतीं आकाश वगैरे पदार्थांचें देखील सर्वव्यापित्व सिद्ध नाहीं. कारण, (आकाश वगैरे पदार्थ) कार्यें आहेत[18] असें ते मानतात. तेव्हां 'आत्मा एक आहे' हेंच एक मत सर्व-दोषरहित आहे असें सिद्ध झालें. (५२)

परस्परांवर अवलंबून सिद्ध होत असल्यामुळें 'अन्योन्याश्रय' दोष येतो. आणि हा दोष आल्यामुळें त्या दोन गोष्टींपैकीं एकही गोष्ट सिद्ध होत नाहीं असें जाणावें.

१६ ज्याप्रमाणें आकाश, काल, दिशा हे भिन्न भिन्न पदार्थ असून ते एका ठिकाणीं राहतात. कारण, ते सर्व-व्यापी असल्यामुळें सर्व जगांमध्यें त्या सर्वांची स्थिति सारखी आहे; त्याप्रमाणेंच हे जीवात्मे भिन्न भिन्न असूनही एका ठिकाणीं सर्व राहूं शकतील असा दृष्टांत होय.

१७ आणि दृष्टांत तर वादी आणि प्रतिवादी या दोघांना संमत असला पाहिजे असा नियम आहे.

१८ ज्याअर्थी आकाश वगैरे पदार्थ घट, पट वगैरेंप्रमाणेंच कार्यें आहेत, त्याअर्थी घट, पट वगैरेंप्रमाणेंच ते आकाश वगैरे पदार्थ सर्व-व्यापी नसले पाहिजेत असें अनुमान निघतें. त्या अनुमाना-वरून आकाश वगैरेंचें सर्व-व्यापित्व सिद्ध होत नाहीं. तेव्हां आकाश वगैरेंचा दृष्टांत देतां येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

अध्याय २ पाद ३ समाप्त.

अध्याय २ पाद ४

[आतां येथून दुसऱ्या अध्यायाच्या चौथ्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्यें बावीस सूत्रें आणि नऊ अधिकरणें आहेत. त्यांपैकीं ह्या पहिल्या अधिकरणामध्यें पहिल्या सूत्रापासून चौथ्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रें आहेत. सारांशः— (सू. १) छांदोग्य वगैरे श्रुतींमध्यें कांहीं ठिकाणीं जगाच्या उत्पत्तीचें वर्णन करितांना प्राणांची उत्पत्ति वर्णिली नाहीं. तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीपासूनच प्राणांचें अस्तित्व वर्णिलें आहे; आणि प्रश्न व मुंडक या उपनिषदांमध्यें तर स्पष्टच प्राणांची उत्पत्ति वर्णिली आहे; तेव्हां यांत खरें काय आहे तें कांहींच कळत नाहीं. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, प्राणांची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण आहे; वास्तविक रीतीनें प्राण उत्पन्न होत नाहींत. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याप्रमाणें लोक वगैरेंची किंवा आकाश वगैरेंची उत्पत्ति होते त्याप्रमाणेंच प्राणांचीही उत्पत्ति होते. प्राण हे आकाशासारखेच परमात्म्याचे विकार होत. कारण, प्रश्न व मुंडक या उपनिषदांमध्यें प्राणांची उत्पत्ति वर्णिली आहे. (सू. २) आतां, '*प्राणांची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण आहे*' असें समजून जर प्राण हे परमात्म्याचे विकार न मानावे तर 'परमात्म्याच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें' ही प्रतिज्ञा सिद्ध होणार नाहीं. आतां, तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें जें *जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीपासूनच प्राणांचें अस्तित्व वर्णिलें आहे*, त्याचा अभिप्राय '*जगांतील* सर्व पदार्थ उत्पन्न होण्यापूर्वीपासून प्राण आहेत' असा नाहीं; तर 'कांहीं पदार्थ उत्पन्न होण्यापूर्वी म्हणजे प्राणापासून उत्पन्न होणारे जे पदार्थ त्यांच्या पूर्वी प्राणांचें अस्तित्व आहे' असा आहे असे समजावें (सू. ३) शिवाय, प्राणांच्या उत्पत्तीचे वर्णन करणाऱ्या प्रश्न व मुंडक या श्रुतींमध्यें 'उत्पन्न होतें' हें जें उत्पत्तिवाचक क्रियापद घातलें आहे, तें त्या प्राणांच्या पुढें सांगितलेल्या आकाश, श्रद्धा वगैरेंसंबंधानें मुख्य अर्थानेंच घेतलें आहे. तेव्हां अर्थातच प्राणांच्या संबंधानेंही तें क्रियापद मुख्य अर्थानेंच घेतलें पाहिजे. (सू. ४) आतां जरी 'त्यानें तेज उत्पन्न केलें' इत्यादि छांदोग्य श्रुतीमध्ये प्राणांची उत्पत्ति वर्णिली नाहीं, तरी तेथें तेज वगैरेंपासून वाणी वगैरेंची उत्पत्ति सांगितली असल्यामुळें आणि वाणी वगैरेंसारखेच इतर सर्व प्राण असल्यामुळें 'सर्व प्राण ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात' ही गोष्ट सिद्ध होते. तसेंच, छांदोग्य श्रुतीमधील उत्पत्तिप्रकरणाचे उपक्रम आणि उपसंहार पाहिले असतां हीच गोष्ट सिद्ध होते.]

तथा प्राणाः ॥ १ ॥

१ त्याप्रमाणें प्राण (देखील उत्पन्न होतात). (१)

आकाश वगैरेंच्या (उत्पत्ती-) विषयीं जो श्रुतींचा परस्परविरोध आला होता त्याचा परिहार तिसऱ्या पादामध्यें केला. आतां या चौथ्या पादामध्यें प्राणांच्या उत्पत्तीविषयीं जो श्रुतींचा परस्परविरोध येतो त्याचा परिहार (सूत्रकार) करीत आहेत. प्रथमतः (कांहीं ठिकाणीं) 'त्या (ब्रह्मा-) नें तेज उत्पन्न केलें' (छां. ६।२।३) 'त्या ह्या आत्म्यापासूनच खरोखर आकाश उत्पन्न झालें' (तै. २।१।१) इत्यादि उत्पत्तींच्या प्रकरणामध्यें प्राणांची उत्पत्ति सांगितलेली नाहीं. कांहीं ठिकाणीं तर ह्या (प्राणां-) ची उत्पत्ति होत नाहीं असेंच सांगितलें आहे. कारण 'हें (जग) पूर्वी असतच होतें-

(पुढें) ते विचारतातः— तें असत् काय होतें ? ते ऋषीच खरोखर पूर्वी असत् होते. (फिरून) ते विचारतातः— ते ऋषी कोणते ? (ते) ऋषी खरोखर प्राणच होत' ह्या श्रुतीमध्यें (जगाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राण अस्तित्वांत होते असें सांगितलें आहे. परंतु कांहीं ठिकाणीं प्राणांची उत्पत्ति देखील वर्णिली आहे. उदा०—'ज्याप्रमाणें पेटलेल्या अग्नीपासून लहान लहान ठिणग्या उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणें ह्या आत्म्यापासून सर्व प्राण (उत्पन्न होतात)' (बृ. २।१।२०); 'ह्या (आत्म्या-) पासून प्राण, मन, आणि सर्व इंद्रियें उत्पन्न होतात' (मुं. २।१।३); 'त्यापासून सात प्रांण[1] उत्पन्न होतात' (मुं. २।१।८); 'त्यानें प्राण उत्पन्न केला आणि प्राणापासून श्रद्धा[2], आकाश, वायु, तेज, उदक, पृथ्वी, इंद्रियें, मन आणि अन्न हीं उत्पन्न केलीं' (प्र. ६।४) इत्यादि. तेव्हां, याप्रमाणें निरनिराळ्या ठिकाणांतील श्रुतींचा परस्पर-विरोध येत असल्यामुळें आणि त्या दोन गोष्टींपैकीं अमुकच गोष्ट खरी आहे असें निश्चित करण्याला कांहीं कारण दाखविलें नसल्यामुळें कांहींच निश्चय करतां येत नाहीं असें प्राप्त होतें. अथवा (जगाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राणांचें अस्तित्व श्रुतीमध्यें सांगितलें असल्यामुळें प्राणांच्या उत्पत्तीचें वर्णन करणारी श्रुति गौण[3] आहे असें मानावें लागतें.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः—'त्याप्रमाणें प्राण (देखील उत्पन्न होतात)'.

शंकाः— ह्या सूत्रामध्यें 'त्याप्रमाणें' हा शब्द कसा बरें जुळतो ? कारण, (मागून कोणत्याही) उपमानाचें प्रकरण चालू झालें नाहीं. 'सर्वव्यापी असे आत्मे बहुत आहेत' असें म्हणणाऱ्यावर दूषण देण्याचें प्रकरण मागील पादाच्या शेवटीं चालू झालेलें आहे; तें तर उपमान होऊं शकत नाहीं. कारण, (त्या दूषणांशीं प्राणांचें कांहींच) सादृश्य नाहीं. एखाद्या वस्तूशीं दुसऱ्या वस्तूचें सादृश्य असेल, तरच ती पहिली वस्तु दुसऱ्या वस्तूला उपमान होत असते. उदा०—'ज्याप्रमाणें सिंह आहे

---

१ श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिव्हा, घ्राण (हीं पाच ज्ञानेंद्रियें) आणि वाणी आणि मन मिळून सात प्राण होत.

२ श्रद्धा म्हणजे आस्तिक्यबुद्धि.

३ म्हणजे 'प्राण हे खरोखरच उत्पन्न होतात' असें सांगण्याविषयीं त्या श्रुतीचें तात्पर्य नाहीं, तर 'शरीराच्या उत्पत्तीबरोबरच प्राण देखील उत्पन्न झाल्यासारखा भासतो' असें तात्पर्य आहे.

त्याप्रमाणें बलवर्मा आहे'. आतां "(प्राणांचें) अदृष्टाशीं सादृश्य आहे असें सांगण्याकरितां म्हणजे 'ज्याप्रमाणें अदृष्ट हे सर्व आत्मे जवळ असतांना उत्पन्न होत असल्यामुळें (हें अदृष्ट अमक्या आत्म्याचें आहे असा) त्या अदृष्टाचा नियम करतां येत नाहीं, त्याप्रमाणें (हे प्राण अमक्या आत्म्याचे आहेत असा) त्या प्राणांचा देखील प्रत्येक आत्म्याच्या संबंधानें नियम करतां येत नाहीं' असें सांगण्याकरितां सूत्रामध्यें 'त्याप्रमाणें' हा शब्द घातला आहे" असें जर तूं म्हणशील; तर त्यावर आमचें उत्तरः— असें जरी म्हटलेंस तरी पूर्वी 'शरीराचा नियम करतां येत नाहीं' असें सांगितल्यानेंच (प्राणांचा नियम करतां येत नाहीं असें) सांगितल्यासारखें झालें आहे. तेव्हां ती गोष्ट येथें सांगितली असतां पुनरुक्तीच होईल. तसेंच, प्राणांना जीवांची उपमा देखील देतां येत नाहीं. कारण (तसें केलें असतां) सिद्धांताला विरोध येतो. कारण, 'जीवाची उत्पत्ति होत नाहीं' असें पूर्वी सांगितलें आहे, आणि येथें तर 'प्राणांची उत्पत्ति होते' असें सांगावयाचें आहे. एकंदरींत (सूत्रामधील) 'त्याप्रमाणें' हा शब्द असंबद्ध असल्यासारखा दिसतो.

(उत्तरः—) हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं; कारण, उदाहरणामध्यें सांगितलेल्या उपमानांशीं देखील (येथें प्राणांचा) संबंध लावतां येतो. 'ह्या आत्म्यापासून सर्व प्राण, सर्व लोक, सर्व देव, आणि सर्व भूतें उत्पन्न होतात' (बृ. २।१।२०) इत्यादि प्राणांची उत्पत्ति सांगणारीं श्रुतीमधील वाक्यें ह्या ठिकाणचीं उदाहरणें होत. तेव्हां

---

४ या वाक्यामध्यें सिंहाचें आणि बलवर्मा या नावाच्या मनुष्याचें 'पराक्रम-' रूप धर्मांत सादृश्य आहे; म्हणून या वाक्याचा 'बलवर्मा हा सिंहासारखा पराक्रमी आहे' असें प्रतिपादन करण्याचा उद्देश आहे. परंतु येथें दूपणाचें आणि प्राणाचें कांहींच सादृश्य नसल्यामुळें दूपणासारखे प्राण आहेत असा सूत्राचा अर्थ केला असता हें सूत्र करण्यात सूत्रकाराचा कांहींच उद्देश सांगता येत नाहीं. तात्पर्य, दूपणें हीं प्राणाना उपमान घेता येत नाहींत.

५ मागील पादाच्या शेवटीं सूत्र ५१ मध्यें अदृष्टाचा संबंध आला असल्यामुळें अदृष्ट हें प्रकृत आहे.

६ कारण, प्राण हे नेहमीं शरीरावरच अवलंबून राहत असल्यामुळें 'अमुक शरीर अमक्याच आत्म्याचें आहे असा शरीराचा नियम करता येत नाहीं' असें म्हटल्यानें अर्थातच 'प्राणाचाही नियम करता येत नाहीं' असें म्हटल्यासारखेंच होत आहे.

७ मागील पादामध्यें सू. १७ मध्यें जीवाचा संबंध आला असल्यामुळें जीव हे प्रकृत आहेत.

८ मागील पादामध्यें 'जीव उत्पन्न होत नाहींत' असें सांगितलें आहे. आता त्या जीवाची उपमा प्राणाना घेतली, तर 'ज्याप्रमाणें जीव उत्पन्न होत नाहींत, त्याप्रमाणें प्राण उत्पन्न होत नाहींत' असा या सूत्राचा अर्थ होईल. तेव्हा तसा अर्थ झाला असता.

९ ह्या सूत्रावरील भाष्यात उदाहरणार्थ दाखल केलेल्या श्रुतीमध्यें.

ज्याप्रमाणें लोक वगैरे परमात्म्यापासून उत्पन्न होतात त्याप्रमाणें प्राण देखील उत्पन्न होतात असा (ह्या सूत्राचा) अर्थ होतो. तसेंच, ' ह्या (आत्म्या-) पासून प्राण, मन, सर्व इंद्रियें, आकाश, वायु, तेज, उदक, आणि सर्वांना धारण करणारी पृथ्वी हीं उत्पन्न होतात ' (मुं. २।१।३) इत्यादि वाक्यांमध्यें देखील आकाश वगैरेंप्रमाणें प्राणांची उत्पत्ति सांगितली आहे; (तेव्हां तें वाक्य देखील येथील उदाहरण होय) असें समजावें. अथवा ' (सोमाचें) प्राशन करताना दुश्चिन्ह[१०] झालें असतां त्याप्रमाणेंच (समजावें)'[११] (जै. सू. ३।४।३२) इत्यादि ठिकाणीं दूरच्या उपमानांशीं देखील संबंध लावलेला आहे;[१२] (त्याप्रमाणें येथेही दूरच्या उपमानांशीं प्राणाचा संबंध लावावा). तेव्हा ' ज्याप्रमाणें मागल्याच पादाच्या आरंभीं सांगितलेले आकाश वगैरे परब्रह्माचे विकार म्हणून समजले

---

१० ' वमन ' हें दुश्चिन्ह होय.

११ पूर्वमीमांसेमध्यें हें सूत्र पूर्वपक्ष्याचें आहे याचा अर्थः— " ज्याप्रमाणे वैदिक अश्वदान करणाऱ्या मनुष्याकडून अश्वदानापासून उत्पन्न झालेला दोष जाण्याकरिता केली जाणारी इष्टि लौकिक अश्वदानामध्यें केली जाते असें ' परंतु दोष उत्पन्न होत असल्यामुळें लौकिक अश्वदान केलें असता इष्टि करावी ' (जै सू. ३।४।२८) या सूत्रात सांगितलें आहे; त्याप्रमाणें वैदिक सोमरसाचें प्राशन करताना वमन झाले असता त्या वमनापासून उत्पन्न झालेला दोष जाण्याकरिता केली जाणारी इष्टि लौकिक सोमरस प्राशनामध्ये वमन झालें असता करावी ". याचें तात्पर्यः—

' अश्वदान करणाऱ्यानें वरुणाना चार कपालामध्ये हवि द्यावा ' असा श्रुतीमध्यें प्रायश्चित्तविधि सांगितला आहे. आता हा विधि लौकिक अश्वदानामध्यें म्हणजे कोणी एकादा मनुष्य आपल्या मित्र वगैरेंना अश्व देऊं लागला असता प्राप्त होतो. कारण ' ज्याच्या मानेवर केंस आहेत अशा पशूंचें दान करूं नये ' असा निषेध असल्यामुळे त्या ठिकाणीं ' अश्वदान करणाऱ्याला जलोदर रोग होतो ' या श्रुतीवरून दोष उत्पन्न होतो. परंतु शास्त्रीय अश्वदानामध्ये म्हणजे पौंडरीक यज्ञामध्यें ऋत्विजाना दक्षिणा म्हणून जेथें अश्वदान केलें जातें, त्या ठिकाणीं हा वरील विधि प्राप्त होत नाहीं कारण, तें अश्वदान शास्त्रीय असल्यामुळें तेथें वर सांगितलेला निषेध प्राप्त होत नाहीं. तेव्हा अर्थातच त्या अश्वदानापासून कांहीं दोष उत्पन्न होत नाहीं असें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे. त्याप्रमाणें ' सोमरसाचें प्राशन करताना वमन झालें असतां सोम आणि इंद्र या देवताना साऱ्याचा चरु द्यावा ' असा श्रुतीमध्यें प्रायश्चित्त-विधि सांगितला आहे तो विधि लौकिक सोम-प्राशनामध्यें म्हणजे कोणी एकादा मनुष्य आपल्या शरीरातील सात धातूंचें साम्य असावें या उद्देशानें औषध म्हणून सोमरसाचें प्राशन करूं लागला असता प्राप्त होतो. कारण, वमन झालें असता इंद्रियें शुष्क होत असल्यामुळें इष्ट हेतू सिद्धीस जात नाहींत असा दोष येतो. परंतु शास्त्रीय सोमरस-प्राशनामध्यें म्हणजे यज्ञामध्यें जें सोमरसाचें ज्ञान होण्याकरता सोमरसाचें प्राशन केलें जातें त्या ठिकाणीं वरील विधि प्राप्त होत नाहीं कारण, त्या ठिकाणीं वमन झाले तरी ' सोमरसाचें ज्ञान होणें ' हा इष्ट हेतु सिद्धीस जात असल्यामुळें दोष येत नाहीं असें पूर्वपक्ष्याचे मत आहे.

१२ (जै. सू. ३।४।२८) यामध्यें सांगितलेली गोष्ट ह्या (जै. सू. ३।४।३२) प्रकृत सूत्रामध्यें उपमान घेतली आहे.

जातात, त्याप्रमाणें प्राण देखील परब्रह्माचे विकार समजावे' असा ह्या सूत्राचा अर्थ करावा. (शंकाः-) प्राण हे विकार आहेत असें समजण्याचें कारण काय ? (उत्तरः-) कारण, असें कीं श्रुतीमध्यें तसेंच सांगितलें आहे. आतां श्रुतीमध्यें कांहीं ठिकाणीं प्राणांची उत्पत्ति सांगितली नाहीं असें (जें तूं) म्हटलें आहेस तें बरोबर नाहीं. कारण, श्रुतीमध्येंच इतर ठिकाणीं (प्राणाची उत्पत्ति) सांगितली आहे. आता, श्रुतीमध्यें कांहीं ठिकाणीं (एखादी गोष्ट) सांगितली नाहीं एवढ्यावरून श्रुतीमध्यें इतर ठिकाणीं सांगितलेल्या त्याच गोष्टीचा निषेध करणें बरोबर नाहीं. तेव्हा 'श्रुतीमध्यें (उत्पत्ति) सांगितली आहे' ही गोष्ट (दोहींकडे[१३]) सारखीच असल्यामुळें आकाश वगैरेंप्रमाणें प्राण देखील उत्पन्न होतात असें जें पूर्वी म्हटले आहे तें बरोबरच आहे. (१)

गौण्यसंभवात् ॥ २ ॥

२ गौण्यसंभव आहे म्हणून (प्राण उत्पन्न होतात असें सिद्ध होतें). (१)

आतां श्रुतीमध्यें (जगाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वीं प्राणाचें अस्तित्व सांगितलें असल्यामुळें प्राणाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण आहे असें जें (पूर्वपक्ष्यानें) म्हटलें आहे त्यावर (सूत्रकार) उत्तर देतात.— (तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं); कारण, 'गौण्यसंभव' म्हणजे गौणी (श्रुती-) चा असंभव होय. प्राणाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण असण्याचा संभव नाहीं. कारण, तसें मानलें असता प्रतिज्ञेची हानि होईल. उदा०—'हे भगवन् ! कोणत्या वस्तूचें ज्ञान झालें असता ह्या सर्वांचें ज्ञान होतें' (मुं. १।१।३) या वाक्यात 'एकाच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें' अशी प्रतिज्ञा करून ती प्रतिज्ञा सिद्ध करण्याकरता श्रुतीमध्यें असें सांगितलें आहेः— ह्या (आत्म्या-) पासून प्राण उत्पन्न होतो' (मुं. २।१।३) इत्यादि. आता ती प्रतिज्ञा 'प्राण वगैरे सर्व जग ब्रह्माचें कार्य आहे' असें मानलें तरच सिद्ध होईल. कारण, मग उपादानकारणाहून भिन्न असें कार्य असत नाहीं. परंतु जर 'प्राणाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण आहे' असें मानलें, तर ह्या प्रतिज्ञेची हानि होईल[१]. पुढेंही प्रतिज्ञा केलेल्या गोष्टीचा असा उपसंहार केला आहेः—'कर्म आणि तप हें सर्व पुरुषच होय. हें सर्व उत्कृष्ट अमृत

---

१३ आकाश आणि प्राण या दोन्ही पदार्थांच्या संबंधानें.

१ जर प्राणाची उत्पत्ति होत नसेल, तर 'परमात्मा हा प्राणाचें उपादानकारण आहे' असें म्हणता येत नसल्यामुळें परमात्म्याचें ज्ञान झालें तरी प्राणाचें ज्ञान होणार नाहीं. तेव्हा अर्थातच प्रतिज्ञेची हानि होते.

असें ब्रह्म—(च) होय' (मुं. २।१।१०); 'हें विश्व ब्रह्मच होय, आणि हेंच श्रेष्ठ होय' (मुं. २।२।११). तसेंच, 'अगे ! आत्म्याच्या दर्शनानें, श्रवणानें, चिंतनानें ह्या सर्वांचें ज्ञान होतें' (बृ. २।४।५) इत्यादि श्रुतीमध्यें हीच प्रतिज्ञा केली आहे असें समजावें. (शंका:— जर प्राण उत्पन्न होतात, तर) मग जें श्रुतीमध्यें (जगाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राणांचें अस्तित्व सांगितलें आहे तें कसें ? (उत्तर:— श्रुतीमध्यें जें) हें (अस्तित्व सांगितलें आहे तें) मूल-कारणासंबंधानें सांगितलें नाहीं; कारण, '(आत्मा) प्राणरहित आहे, मनरहित आहे, शुद्ध आहे, आणि पर जें अक्षर त्याहूंन पर आहे' (मुं. २।१।२) ह्या श्रुतीमध्यें 'मूलकारण हें प्राण वगैरे सर्व विशेष प्रकारच्या धर्मांनीं रहित आहे' असें सांगितलें आहे; तर हें अवांतर कारणासंबंधानें सांगितलें आहे; म्हणजे स्वतःचीं जीं कार्यें त्यांच्या मानानें (त्या कार्यांच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राणांचें अस्तित्व सांगितलें आहे असें समजावें. कारण, 'व्यक्त झालेल्या नामरूपांच्या ज्या अनेक अवस्था त्यांच्यामध्येंसुद्धां कार्यकारणभाव असतो' असें श्रुतिस्मृतींमध्यें प्रसिद्ध आहे.

---

२ ह्या उपसंहारावरूनही प्राण वगैरे सर्वच पदार्थ ब्रह्मरूप आहेत असें सिद्ध होतें. तेव्हां अर्थातच ब्रह्मापासून प्राणाची उत्पत्ति होते असें मानलें पाहिजे. जर प्राणाची उत्पत्तिच होत नसेल तर प्राण म्हणून एक ब्रह्मापेक्षा स्वतंत्र तत्त्व होत असल्यामुळें 'प्राण ब्रह्मरूप आहे' असें म्हणतां येणार नाहीं.

३ म्हणजे जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी जगाचें मूलकारण जो आत्मा तो प्राणानीं युक्त होता असें सांगण्याविषयीं त्या श्रुतीचें तात्पर्य नाहीं.

४ घट, पट वगैरे सर्व विकारापेक्षा पर जें अक्षर म्हणजे मायारूप तत्त्व त्याहून.

५ ब्रह्मदेवरूपी अवांतर कारणासंबंधानें.

६ स्वतःचीं म्हणजे ब्रह्मदेवाचीं जीं कार्यें त्यांच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राणानीं युक्त ब्रह्मदेव होता असें सांगितलें आहे असें समजावें. ब्रह्मदेवाच्या देखील उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राण होते असें सांगितलें आहे असें समजूं नये.

७ श्रुतीमध्यें जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी जे ऋषी होते ते कोणते ? असा प्रश्न करून 'ते प्राण होत' असें उत्तर दिलें आहे. त्यावरून प्राण हे जगाचें कारण असावे असें सिद्ध होतें. आतां, हें श्रुतीमध्य सांगितलेलें प्राणाचें अस्तित्व ब्रह्मदेवाच्या संबंधानें सांगितलें आहे असें म्हणतां येत नाहीं; कारण ब्रह्मदेव हा परमात्म्याचा विकार असल्यामुळें तो इतर वस्तूंचें कारण होऊं शकणार नाहीं अशी जी शंका येते, तिच्या निरसनार्थ हें कारण दिलें आहे.

८ लोकामध्यें सुद्धा मृत्तिका, घट वगैरे वस्तूंमध्यें कार्यकारणभाव असतो हें प्रसिद्ध आहे.

पूर्वी आकाशाच्या अधिकरणामध्यें जरी (ब्र. सू. २।३।३) असेंच सूत्र आहे, तरी तें सूत्र पूर्वपक्ष्याच्या मताचें असल्यामुळें '(आकाशाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति) गौण आहे; कारण, (आकाशाची उत्पत्ति) संभवत नाहीं ' असें त्याचें व्याख्यान केलें; व प्रतिज्ञेची हानि होईल हें कारण दाखवून तेथें सिद्धांत सांगितला. परंतु येथें तेंच सूत्र सिद्धांत्याच्या मताचें असल्यामुळें '(प्राणाची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति) गौण असण्याचा संभव नाहीं ' असें व्याख्यान केलें आहे. आतां, जे लोक त्या (मागील सूत्रा—) च्या धोरणानें येथें देखील ' प्राणांची उत्पत्ति सांगणारी श्रुति गौण आहे; कारण, प्राणांची उत्पत्ति संभवत नाहीं ' असें व्याख्यान करतात, त्यांनीं ' प्रतिज्ञेची हानि होते ' या गोष्टीचा विचार केला नाहीं असें म्हणावें लागतें. (२)

तत्प्राक्‌श्रुतेश्च ॥ ३ ॥

३ तें (उत्पत्तिवाचक क्रियापद) श्रुतीमध्यें पूर्वी घातलें आहे म्हणूनही (प्राण उत्पन्न होतात असें सिद्ध होतें). (१)

आणखी ह्या कारणास्तवही ' आकाश वगैरेंप्रमाणेंच प्राण उत्पन्न होतात ' असें सांगणारी श्रुति देखील मुख्यच होयः—' ह्यापासून प्राण उत्पन्न होतो ' (मुं. २।१।३) ह्या श्रुतीमध्यें ' उत्पन्न होतो ' हें जें एक उत्पत्तिवाचक क्रियापद प्राणाच्या संबंधानें पूर्वी घातलें आहे, त्याचाच पुढें आकाश वगैरेंशीं संबंध होत आहे. आतां ' आकाश वगैरेंची उत्पत्ति मुख्य आहे ' असें पूर्वी स्थापित केलेंच आहे. तेव्हां त्याप्रमाणेंच ' प्राणांची देखील उत्पत्ति मुख्यच आहे ' असें मानणें योग्य आहे. कारण, एकाच प्रकरणातील एकाच वाक्यामध्यें एकच वेळ उच्चारलेल्या शब्दाचा अनेकांशीं संबंध

---

९ अ. २ पा. ३ सू. ३ आणि अ. २ पा. ४ सू. २ हीं दोन्ही सूत्रें मूळ संस्कृतामध्यें सारखींच आहेत. ' गौण्यसंभवात् ' असेंच सूत्र दोन्ही ठिकाणीं केलें आहे. परंतु पूर्वी ' गौणी, असंभवात् ' अशीं दोन पदें केलीं आहेत; आणि येथें ' गौण्यसंभवात् ' हें ' गौणीचा असंभव ' अशा अर्थाचें सामासिक एक पद घेऊन सूत्राचा अर्थ निराळाच केला आहे. हा फरक का केला आहे याचें कारण या ग्रंथानें दाखविलें आहे.

१० असे व्याख्यान केलें तर ' प्राणाची उत्पत्ति होत नाहीं ' हा सिद्धात आहे असे मानावें लागेल. कारण, हें सिद्धात-सूत्र आहे. पण हा सिद्धात मानला असता अर्थातच प्रतिज्ञेची हानि होते. कारण, प्राण उत्पन्न होत नसल्यामुळें आत्म्याचें ज्ञान झालें तरी प्राणाचें ज्ञान होणार नाहीं.

झाला असतां त्या शब्दाचा कांहीं ठिकाणीं मुख्य अर्थ आहे आणि कांहीं ठिकाणीं गौण अर्थ आहे असे निश्चित करणें शक्य नाहीं. कारण, तसें मानलें तर वैरूप्य येईल[1]. त्याप्रमाणेंच, 'त्यानें प्राण उत्पन्न केला, प्राणापासून श्रद्धा' (प्र. ६।४) ह्या श्रुतीमध्यें देखील 'उत्पन्न केला' हें जें क्रियापद प्राणाच्या संबंधानें घातलें आहे त्याचाच उत्पन्न होणाऱ्या अशा 'श्रद्धा' वगैरे पुढील वस्तूंशीं संबंध होत आहे[2]. आतां ज्या श्रुतीमध्यें पुढें घातलेल्या उत्पत्तिवाचक क्रियापदाचा पूर्वींच्या वस्तूंशीं संबंध होतो, तेथें देखील हीच तऱ्हा समजावी. उदा०—'सर्व भूतें उत्पन्न होतात' (बृ. २।१।२०) ह्या श्रुतीमध्यें शेवटल्या वाक्यात घातलेल्या 'उत्पन्न होतात' ह्या क्रियापदाचा पूर्वींच्या वाक्यांत आलेल्या प्राण वगैरे वस्तूंशीं देखील संबंध होत आहे. (३)

तत्पूर्वकत्वाद्वाचः ॥ ४ ॥

४ वाणी (प्राण आणि मन हीं) त्या (भूतां-) पासून उत्पन्न होतात (असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे). म्हणून-(हीं प्राण उत्पन्न होतात असें सिद्ध होतें). (१)

जरी 'त्यानें तेज उत्पन्न केलें' (छां. ६।२।३) ह्या प्रकरणामध्यें प्राणांची उत्पत्ति वर्णिली नाहीं, कारण, त्या श्रुतीमध्यें तेज, उदक आणि पृथ्वी ह्या तीन भूतांचीच उत्पत्ति वर्णिली आहे; तरी ब्रह्मरूप कारणापासून उत्पन्न झालेलीं जीं तेज, उदक, आणि पृथ्वी हीं तीन भूतें त्यांपासून (क्रमानें) वाणी, प्राण[1], आणि मन हे तीन पदार्थ उत्पन्न होतात असें श्रुतीमध्येंच सांगितलें आहे. आणि इतर प्राण[2] हे त्या (वाणी वगैरें-) सारखेच आहेत[3]; तेव्हा सर्वच प्राण ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात असें सिद्ध होतें. आतां,

---

१ (सू. ३) एकाच वाक्यामध्यें एकच शब्द मुख्यही आहे आणि गौणही आहे अशीं त्या एकाच शब्दाचीं भिन्न भिन्न स्वरूपें (वैरूप्य) मानावीं लागतील.

२ तेव्हा जर श्रद्धा वगैरे पदार्थांची उत्पत्ति खरी होते, तर प्राणाचीही खरीच उत्पत्ति होते असें मानणें रास्त आहे.

३ तेव्हा या श्रुतीवरूनही 'प्राणाची उत्पत्ति खरी होते' असें सिद्ध होतें.

१ (सू. ४) मुख्य प्राण.

२ चक्षु वगैरे जीं इंद्रियें तीं इतर प्राण होत.

३ कारण, ज्याप्रमाणें वाणी वगैरे उपभोगाचीं साधनें आहेत, त्याप्रमाणेंच चक्षु वगैरे इतर प्राण देखील उपभोगाचीं साधनें आहेत. अथवा वाणी वगैरे हे प्राणच आहेत, आणि इतर प्राण देखील प्राणच आहेत. तेव्हा 'प्राणत्व' या धर्मानें वाणी वगैरेंसारखेच इतर प्राण आहेत असें समजावें. (आ.)

वाणी, प्राण, आणि मन हीं तेज, उदक आणि पृथ्वी यांपासून उत्पन्न होतात हें तर (श्रुतीमध्यें) ह्याच प्रकरणामध्यें सांगितलें आहे. उदा०—'हे सोम्य ! मन हें अन्नमय आहे, प्राण हा उदकमय आहे, आणि वाणी ही तेजोमय आहे' (छां. ६।५।४) आतां, जर हीं (वाणी, प्राण, आणि मन) अन्नमय वगैरे आहेत हें म्हणणे मुख्य रीतीनेंच घेतलें, तर त्याची उत्पत्ति ब्रह्मापासून होते, हें अर्थात् सिद्ध होतें.[५] बरें, जरी तें म्हणणें गौण रीतीनें घेतलें तरी देखील मन वगैरे पदार्थ ब्रह्माचीं कार्यें आहेत या गोष्टीचा विस्तार करण्याकरितांच श्रुतीमध्यें 'मन वगैरे पदार्थ अन्नमय वगैरे आहेत' ही गोष्ट सांगितली आहे असें समजलें. कारण, श्रुतीमध्यें जेथें ब्रह्मानें केलेली नामरूपाची व्यक्ति वर्णिली आहे, त्या प्रकरणांतच ही गोष्ट सांगितली आहे; शिवाय, 'ज्याच्या योगानें न ऐकिलेली वस्तु ऐकिली जाते' (छां. ६।१।३) असा श्रुतीनें येथें उपक्रम केला आहे. तसेंच, उपसंहार देखील 'हें सर्व हा आत्माच आहे' (छां. ६।८।७) असाच केला आहे. शिवाय, ही गोष्ट इतर श्रुतीमध्येंही प्रसिद्ध आहे. तेव्हा यावरूनही प्राण हे ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात असें सिद्ध होतें. (४)

---

४ म्हणजे 'मन हे खरोखरच अन्नाचा विकार आहे, प्राण हा खरोखरच जलाचा विकार आहे, आणि वाणी ही खरोखरच तेजाचा विकार आहे' असे घेतले तर.

५ कारण, जर अन्न, जल आणि तेज हीं ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात, तर त्या अन्न वगैरेंचे जे मन, प्राण आणि वाणी हे विकार ते देखील ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात असें अर्थातच सिद्ध होतें.

६ मन हें खरोखर काहीं अन्नाचा विकार नव्हे; तर त्या मनाची स्थिति अन्नाच्या स्थितीवर अवलंबून असल्यामुळें त्या मनाला 'अन्नमय' असें श्रुतीमध्ये गौण रीतीनें म्हटलें आहे. त्याप्रमाणेंच 'प्राण हा उदकमय आहे, आणि वाणी ही तेजोमय आहे' ह्या श्रुतींचा अर्थ आहे असे घेतले तरी.

७ तात्पर्य-'ज्याअर्थी अन्न, उदक आणि तेज हीं ब्रह्माचीं कार्यें आहेत, त्याअर्थी त्या अन्न वगैरेंच्या स्थितीवर ज्यांच्या स्थिती अवलंबून आहेत असे मन, प्राण आणि वाणी हीं देखील ब्रह्माचींच कार्यें आहेत' ह्या अनुमानावरून मन वगैरे पदार्थ ब्रह्माचीं कार्येंच आहेत असं सिद्ध होतें. तेव्हा हें सिद्ध करून दाखविण्याचाच या श्रुतीचा उद्देश आहे असे समजतें

८ तेव्हा, ह्या गोष्टीचा नामरूपाच्या उत्पत्तीशीं संबंध लावला पाहिजे. तो संबंध मागील ७ टीपेत सांगितल्याप्रमाणें श्रुतीचा उद्देश घतला म्हणज लावता येतो, म्हणून या श्रुतीना तसाच उद्देश आहे असें सिद्ध होतें.

९ आता, ज्याअर्थी 'मन वगरे ब्रह्माचीं कार्यें आहेत' ही गोष्ट मानली तरच ह्या उपक्रमामध्ये केलेली प्रतिज्ञा सिद्ध होते, आणि 'हे सर्व हा आत्माच आहे' हा उपसंहारही बरोबर लागतो, त्याअर्थी 'मन वगैरे हे ब्रह्माचीं कार्यें आहेत' ही गोष्ट सिद्ध करून दाखविण्याचाच 'मन हें अन्नमय आहे' इत्यादि श्रुतींचा उद्देश आहे असें सिद्ध होतें.

१० 'ह्या आत्म्यापासून प्राण, मन, सर्व इंद्रियें, आकाश, वायु, तेज, उदक आणि सर्वांना धारण करणारी पृथिवी हीं उत्पन्न होतात' (मु. २।१।३) इत्यादि श्रुतींमध्यें.

[आता येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे या अधिकरणामध्यें पाचवें आणि सहावें अशीं दोन सूत्रें आहेत या अधिकरणामध्ये मुख्य प्राण सोडून बाकीच्या प्राणाच्या संख्येविषयीं विचार केला आहे सारांश — (सू ५) दोन श्रोत्र, दोन चक्षू, दोन प्राण, वाणी, पायु, उपस्थ, बुद्धि, मन, नाभि, रसना, त्वचा, हात, पाय, हृदय, आणि अहंकार या सर्व प्राणाच्या संख्यासंबधानं श्रुतींचा परस्पर विरोध येतो कारण, श्रुतीमध्यें कांहीं ठिकाणीं या प्राणापैकीं सातच प्राण सांगितले आहेत तसेंच कांहीं ठिकाणीं आठ, कांहीं ठिकाणीं नऊ असे तेरापर्यंत सांगितलेले आढळतात. आता, पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याअर्थी यापैकीं कोणता तरी एक निश्चय केला पाहिजे त्याअर्थी थोडक्यात पहिले सातच प्राण मानावे, आणि ' बाकीचे ज प्राण आहेत ते स्वतंत्र प्राण नव्हेत, तर त्या साताचेच व्यापार आहेत ' असें मानावें आता, मुंडक उपनिषदामध्य जें ' सात सात प्राण ' असें म्हटले आह, त्याचा अर्थ ' प्रत्येक मनुष्याला सात प्राण आहेत ' असा समजावा. ' सात आणि सात मिळून चौदा प्राण आहेत ' असा समजू नये (सू.६) आता येथें सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, श्रोत्र, चक्षु, आणि प्राण हे दोन दोन मानण्याचें कांहीं कारण नाहीं शिवाय हात व पाय हे प्राण पूर्वपक्ष्यानें मानलेल्या पहिल्या सात प्राणापेक्षा विजातीय असल्यामुळे त्यापैकीं कोणाचेही ते व्यापार होऊ शकत नाहींत तेव्हा ' पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें, आणि मन ' असे अकरा प्राण मानले पाहिजेत ' बुद्धि आणि अहंकार हे मात्र मनाचे व्यापार आहेत ' असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होतें आता ' नाभि ह एक छिद्र आहे ' एवढ्याच अभिप्रायानें त्याची श्रुतीमध्यें एका ठिकाणीं प्राणामध्यें गणना केली आहे वास्तविक रीतीनें नाभीला प्राण म्हणण्याचें कांहीं कारण नाहीं तात्पर्य, ' प्राण अकरा आहेत ' हे सिद्ध झाले

हे अधिकरण भाष्यकारानीं अन्य तऱ्हेनेही लाविले आहे त्याचा सारांश — (सू ५) पूर्वपक्ष्याचें म्हणण असें आहे कीं, प्राण हे सातच आहेत कारण, बृहदारण्यक श्रुतीमध्यें प्राणोत्क्रमणाच्या वेळीं मुख्य प्राणाच्या मागून सातच प्राणाचें उत्क्रमण सांगितलें आहे आता, जरी ' विज्ञान ' म्हणून आठवा प्राण तेथें सांगितलेला उपलब्ध होतो, तरी तो *मनाचाच एक प्रकारचा व्यापार असल्यामुळे* त्याची सातामध्येंच गणना होत आहे (सू ६) सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, बृहदारण्यकामध्येंच तिसऱ्या अध्यायात सात प्राणाहून निराळे असे हात वगैरे इतर प्राण सांगितले आहेत एका ठिकाणीं तर त्याच अध्यायात ' अकरा प्राण आहत ' असें स्पष्टच सांगितलें आहे तेव्हा एकदर प्राण अकरा आहेत हें सिद्ध झालें]

सप्त गतेर्विशेषितत्वाच्च ॥ ५ ॥

५ (प्राण) सात आहेत, कारण (तितकेच श्रुतीवरून) समजतात शिवाय, (त्या अर्थाचेंच) विशेषणही दिलें आहे. (२)

प्राणाच्या उत्पत्तीविषयीं जो श्रुतींचा (परस्पर-) विरोध येत होता त्याचा परिहार (येथपर्यंत) केला. आता (त्या प्राणाच्या) संख्येविषयीं (जो विरोध येतो त्याचा) परिहार कर्तव्य आहे. त्यापैकीं मुख्य प्राणाविषयीं विचार (सूत्रकार) पुढें[१]

[१] याच पादातील आठव्या सूत्रामध्यें

करणार आहेत. परंतु, सध्यां इतर प्राण किती आहेत याचा (सूत्रकार) निश्चय करीत आहेत. श्रुतींचा परस्पर-विरोध येत असल्यामुळें येथें संशय उत्पन्न होतोः— कांहीं ठिकाणीं (श्रुतीमध्यें) सात प्राण सांगितले आहेत. उदा०—' त्यापासून सात प्राण उत्पन्न होतात ' (मुं. २।१।८). कांहीं ठिकाणीं आठ प्राण ' ग्रह ' या रूपानें सांगितले आहेत. उदा०—' आठ ग्रहें आहेत, आठ अतिग्रह आहेत ' (बृ. ३।२।१). कांहीं ठिकाणीं नऊ (सांगितले आहेत). उदा०—' मस्तकामध्यें सात प्राण आहेत आणि खालीं दोन आहेत ' (तै. सं. ५।३।२।५). कांहीं ठिकाणीं दहा (सांगितले आहेत), उदा०— पुरुषाच्या ठिकाणीं नऊ प्राण आहेत आणि नाभि ही दहावी आहे ' (तै. सं. ७।५।१२). कांहीं ठिकाणीं अकरा (सांगितले आहेत), उदा०—' पुरुषाच्या ठिकाणीं हे दहा आहेत आणि आत्मा हा अकरावा आहे ' (बृ. ३।९।४). कांहीं ठिकाणीं म्हणजे ' सर्व स्पर्शांचें त्वचा हें एक स्थान आहे ' (बृ. २।४।११) इत्यादि ठिकाणीं बारा (प्राण सांगितले आहेत) (तसेंच) कांहीं ठिकाणीं म्हणजे ' चक्षुरिंद्रिय आणि पाहण्यास योग्य पदार्थ ' (प्र. ४।८) ह्या ठिकाणीं तेरा (प्राण सांगितले आहेत). याप्रमाणें प्राणांच्या इयत्तेविषयीं श्रुती परस्पर विरुद्ध आहेत.

---

२ श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिव्हा, घ्राण (हीं पाच ज्ञानेंद्रियें) व वाणी आणि मन हे सात पदार्थ सात प्राण होत.

३ वरील सात पदार्थ आणि हात असे मिळून आठ प्राण होत.

४ हे आठ प्राण (म्ह. इंद्रियें) जीवात्म्याचें ग्रहण करतात म्हणजे जीवात्म्याला संसारबंधामध्यें पाडतात, म्हणून ह्यांना ' ग्रह ' असें म्हटलें आहे.

५ आठ प्राण हे जरी जीवात्म्याला संसारबंधामध्यें पाडतात, तरी तें त्याचें करणें शब्द, स्पर्श वगैरे विषयाच्या जोरावर आहे. कारण, विषयच जर मुळीं अस्तित्वात नसतील, तर नुसत्या त्या आठ प्राणाच्या (म्हणजे इंद्रियाच्या) हातून कांहींच होणार नाहीं. म्हणून त्या आठ प्राणाचे (म्हणजे इंद्रियाचे) जे आठ विषय त्यांना ' अतिग्रह ' (ग्रहाच्या पलीकडचे म्हणजे ग्रहापेक्षा श्रेष्ठ) असें म्हटलें आहे.

६ दोन श्रोत्रें, दोन चक्षु, दोन नासिका, आणि वाणी हे जे सात पदार्थ ते ' मस्तकातील सात प्राण '; आणि पायु, आणि उपस्थ हे खालचे दोन प्राण; मिळून नऊ प्राण होतात.

७ पुरुषाच्या शरीराच्या ठिकाणीं.

८ पूर्वी सांगितलेले नऊ प्राण आणि नाभि दहावी मिळून दहा प्राण होतात.

९ श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिव्हा आणि घ्राण (हीं पाच ज्ञानेंद्रियें) आणि वाक्, पाणी, पाद, पायु आणि उपस्थ (हीं पाच कर्मेंद्रियें) मिळून दहा प्राण आणि आत्मा (म्हणजे मन) असे एकंदर अकरा प्राण होतात.

१० पाच ज्ञानेंद्रियें, पाच कर्मेंद्रियें, मन आणि बुद्धि असे बारा प्राण या ठिकाणीं सांगितले आहेत.

११ वर सांगितलेले बारा प्राण आणि अहंकार असे तेरा प्राण ह्या ठिकाणीं सांगितले आहेत.

मग आतां तुझें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतोः— माझें म्हणणें असें आहे कीं) प्राण हे सातच आहेत, कशावरून ? (तितकेच श्रुतीवरून) समजतात यावरून. 'त्यापासून सात प्राण उत्पन्न होतात' (मुं. २।१।८) इत्यादि श्रुतीवरून तितक्याचेंच ज्ञान होतें. शिवाय, 'मस्तकामध्यें सात प्राण आहेत' (तै. सं. ५।१।७।१) ह्या ठिकाणीं ह्या (प्राणां-) ना (सात असें) विशेषणही दिलें आहे. शंकाः—'गुहेमध्यें[12] असणारे असे सात प्राण (आपआपल्या ठिकाणीं) स्थापित केले आहेत' (मुं. २।१।८) ह्या श्रुतीमध्यें (सात या संख्येची) वीप्सा[13] केली आहे. त्यावरून प्राण हे सातापेक्षां अधिक आहेत असें समजतें. उत्तरः— ह्या दोष येत नाहीं. कारण, 'पुरुष हे भिन्न भिन्न आहेत' या गोष्टीला अनुलक्षून ही वीप्सा केली आहे; म्हणजे प्रत्येक पुरुषाला सात सात प्राण आहेत असा ह्या वीप्सेचा अभिप्राय आहे. '(प्राणरूपीं) तत्त्वेंच भिन्न आहेत, म्हणजे निरनिराळ्या प्रकारच्या प्राणांच्या साताच्या दोन जोडया आहेत' असा त्या वीप्सेचा अभिप्राय नाहीं. शंकाः— प्राणाची आठ वगैरे संख्या देखील श्रुतीमध्यें सांगितलेली वर दाखविलीच आहे. तेव्हां प्राण हे सातच कसे असतील ? उत्तरः— दाखविली आहे खरी; पण (श्रुतींचा परस्पर-) विरोध येत असल्यामुळें (त्या संख्यांपैकीं) कोणती तरी एक संख्या प्राणांची आहे असें ठरविलें पाहिजे. आतां 'कल्पना करणें ती थोडक्यांचीच करावी' या नियमाला अनुसरून सात हीच संख्या प्राणांची आहे असें मी ठरवितो; आणि श्रुतीमध्यें ज्या (प्राणांच्या) अन्य संख्या सांगितल्या आहेत त्या प्राणाच्या भिन्न भिन्न वृत्तींना अनुलक्षून सांगितल्या[14] आहेत असें मी मानतों. (५)

ह्यावर (सूत्रकार) उत्तर देतातः—

हस्तादयस्तु स्थितेऽतो नैवम् ॥ ६ ॥

६ परंतु हात वगैरे (ज्यास्त प्राण सांगितले) आहेत.

---

१२ शरीररूपी गुहेमध्यें.

१३ श्रुतीमध्यें 'सात सात' असें जें दोनदा म्हटलें आहे त्याला 'वीप्सा' (द्विरुक्ति) म्हणतात. यावरून 'सात दोनी चवदा' प्राण होतात असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१४ दोन श्रोत्रें, दोन चक्षु, दोन नासिका, आणि वाणी हे जे मस्तकातील सात प्राण तेच खरे प्राण होत. बाकीचे जे प्राण श्रुतीमध्यें सांगितले आहेत, ते ह्या सात प्राणांचेच भिन्न भिन्न प्रकारचे व्यापार आहेत अशा अभिप्रायानें सांगितले आहेत. पण वास्तविक सातापेक्षा अधिक प्राण नाहींत असें पूर्वपक्षी मानीत आहे. आतां इतर प्राण हे साताचेच व्यापार आहेत असें म्हणतां येतें किंवा नाहीं हें पुढील सूत्रामध्यें स्पष्ट होईल.

(तेव्हां ज्याअर्थी असें) निश्चित होतें, त्याअर्थी तशी (कल्पना करूं) नये. (२)

'हात हा ग्रह आहे, त्याचें कर्मरूप अतिग्रहानें ग्रहण केलें आहे; कारण, हातांनीं (मनुष्य) कर्म करतो' (बृ. ३।२।८) इत्यादि श्रुतीमध्यें सातांहून अधिक असे निराळेच हात वगैरे प्राण सांगितले आहेत. यावरून प्राणांची सातांहून अधिक संख्या आहे असें निश्चित होतें. तेव्हां सात या संख्येचा सातांहून ज्यास्त संख्येमध्यें अंतर्भाव होत असल्यामुळें 'प्राण सात आहेत' असें जें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे तेंही जुळतें. आतां कमी संख्या आणि अधिक संख्या यांचा विरोध आला असतां त्या दोहोंपैकीं अधिक संख्या ग्राह्य आहे. कारण, अधिक संख्येमध्यें कमी संख्येचा अन्तर्भाव[1] होतो; पण कमी संख्येमध्यें अधिक संख्येचा अंतर्भाव होत नाहीं. तेव्हां 'कल्पना करणें ती थोडक्यांचीच करावी' या नियमाला अनुसरून तशी कल्पना करूं नये; म्हणजे 'सातच प्राण असतील' अशी कल्पना करूं नये; तर पुढील संख्येला अनुसरून ते प्राण अकराच असतील (अशी कल्पना करावी). याच गोष्टीला अनुसरून 'पुरुषाच्या ठिकाणीं हे दहा प्राण आहेत, आणि आत्मा हा अकरावा आहे' (बृ. ३।९।४) ही श्रुति वर दाखल केली आहे. ह्या श्रुतीमध्यें 'आत्मा' या शब्दानें 'अंतःकरण' घेतलें पाहिजे. कारण, (मागून) साधनांचें प्रकरण चालूं झालेलें आहे[2]. शंकाः— अकराहून अधिक अशा बारा आणि तेरा या संख्यासुद्धां (श्रुतीमध्यें सांगितलेल्या वर) दाखविल्याच आहेत. (उत्तरः—) दाखविल्या आहेत खऱ्या, पण अकरा कार्यवर्गांहून अधिक कार्यवर्गच नाहीं, कीं ज्याकरितां (अकराहून) अधिक असें साधन कल्पिलें जाईल. शब्द, स्पर्श, रूप, रस, आणि गंध ह्या पांच विषयांचीं पांच प्रकारचीं ज्ञानें आहेत; त्यांकरितां पांच ज्ञानेंद्रियें[3] आहेत. तसेंच, भाषण करणें, ग्रहण करणें, संचार करणें त्याग करणें, आणि रतिसुख घेणें असे कर्मांचे पांच प्रकार आहेत; त्याकरितां पांच कर्मेंद्रियें[4] आहेत. आणि ज्याचे सर्व पदार्थ विषय आहेत, आणि जें तिन्हीं कालीं असेतें; असें

---

१ उदा०:- शंभरामध्यें पन्नासाचा अंतर्भाव होतो, पण पन्नासामध्यें शंभराचा अंतर्भाव होत नाहीं. यालाच 'शते पंचाशत्' न्याय म्हणतात.

२ तेव्हा या साधनाच्या प्रकरणामध्यें 'आत्मा' या शब्दाचा साधन असें जें मन तोच अर्थ घेणें बरोबर आहे.

३ श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिव्हा, आणि घ्राण हीं पांच ज्ञानेंद्रियें होत

४ वाक्, पाणि, पाद, पायु आणि उपस्थ हीं पाच कर्मेंद्रियें होत.

५ ज्याप्रमाणें वर सांगितलेल्या पाच ज्ञानेंद्रियाना शब्द, स्पर्श, वगैरे विषयापैकीं एकेकच विषयाचें ज्ञान होतें, त्याप्रमाणें मनाला एकच विषयाचें ज्ञान होतें असें नाहीं; तर त्या शब्द, स्पर्श

जें मनरूपीं इंद्रिय आहे तें एकच आहे व त्याच्या अनेक वृत्ती आहेत. त्या भिन्न भिन्न वृत्तींमुळें मन हें वास्तविक एक असूनही तें मन, बुद्धि, अहंकार आणि चित्त ह्या चार नांवांनीं भिन्न भिन्न असल्यासारखें निर्दिष्ट केलें जातें. या गोष्टीला अनुसरूनच श्रुतीनें मनाच्या 'काम' वगैरे अनेक प्रकारच्या वृत्तींचा उपक्रम करून पुढें 'हें सर्व मनच आहे' (बृ. १।५।३) असें सांगितलें आहे. शिवाय,- मस्तकामध्यें सातच प्राण आहेत असें मानणाऱ्या (तु-)ला (देखील) 'चारच प्राण आहेत' असें मानावें लागेल. कारण, प्राण हे वास्तविक चारच असून फक्त त्यांचीं भिन्न भिन्न स्थानें असल्यामुळें ते, दोन कर्ण, दोन नेत्र, दोन नासिका आणि एक वाणी असे सात गणले जातात. बरें, (हात वगैरे) इतर प्राण हे तेवढ्या (सातां-) च्या भिन्न भिन्न वृत्ती आहेत असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, हात वगैरे प्राणांच्या वृत्ती (वरील सात प्राणांच्या वृत्तींहून) अत्यंत विजातीय आहेत[११]. तसेंच[१२], 'पुरुषाच्या ठिकाणीं नऊ प्राण आहेत आणि नाभि ही दहावी आहे' (तै. सं. ७।५।१२) ह्या श्रुतीमध्यें सुद्धां

वगैरे सर्व विषयाचें ज्ञान होण्याला मन उपयोगीं पडतें, म्हणून मनाचे सर्व पदार्थ विषय होतात. तसेंच, इतर इंद्रियाचे विषय त्या इंद्रियाचा व्यापार होतेवेळीं प्रत्यक्ष असावे लागतात; पण मनाचे विषय मनाचा व्यापार होतेवेळीं प्रत्यक्ष असावे लागत नाहींत. भूतकालच्या वस्तूचें देखील मनाला ज्ञान होतें व भविष्यकालच्या वस्तूचें देखील मनाला ज्ञान होतें. याकरितां त्या दहा इंद्रियांपेक्षा निराळें असें अकरावें मन मानलेंच पाहिजे.

६ संशय घेणें, निश्चय करणें, गर्विष्ठ होणें, आणि स्मरण करणें असे त्या मनाचे चार व्यापार (वृत्ती) आहेत.

७ ह्या वृत्ती मागें भाष्यामध्यें सांगितल्या आहेत.

८ एक श्रोत्र, एक चक्षु, एक नासिका, आणि एक वाणी असे चार प्राण.

९ 'ग्रहण करणें' वगैरे व्यापार.

१० 'श्रवण करणें' वगैरे व्यापाराहून.

११ तेव्हां 'ग्रहण करणें' वगैरे व्यापार हे मस्तकांतील सात प्राणांपैकींच कोणाचे तरी असतील असें जें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे तें बरोबर नाहीं. शिवाय, तें मत गृहीत धरलें असतां 'ग्रहण करणें' वगैरे व्यापार जर श्रोत्रेंद्रियाचे मानले तर बहिऱ्या मनुष्याला श्रोत्रेंद्रिय नसल्यामुळें त्याला कोणत्याही वस्तूचें ग्रहण करतां येणार नाहीं; व जर चक्षुरिंद्रियाचे मानले तर अंधळ्याला कोणत्याही वस्तूचें ग्रहण करतां येणार नाहीं, इत्यादि दोष येतील. एकंदरींत, हात वगैरे हे ह्या सातांपेक्षा निराळेच प्राण आहेत असें मानलें पाहिजे हें सिद्ध होतें.

१२ आतां 'अकरा प्राण आहेत' हेंच जर खरें असेल, तर 'दहा प्राण आहेत' असें सांगणारी श्रुति जी पूर्वी दाखल केली आहे ती लागणार नाहीं अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

'शरीराचीं दहा छिद्रें आहेत' अशा अभिप्रायानेंच दहा प्राण सांगितले आहेत, 'प्राण ह्या तत्त्वाचेच (दहा) भेद आहेत' अशा अभिप्रायानें सांगितले नाहींत. कारण, त्या श्रुतीमध्यें 'नाभि ही दहावी आहे' असें म्हटलें आहे. आतां 'नाभि या नांवाचा एखादा प्राण आहे' असें कोठेंही प्रसिद्ध नाहीं; तर 'नाभि' सुद्धां मुख्य प्राणाचें एक विशेष प्रकारचें स्थान आहे- म्हणूनच 'नाभि ही दहावी आहे' असें श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे. आतां कांहीं ठिकाणीं उपासनेकारितां कांहीं प्राणांची गणना केली आहे,[13] कांहीं ठिकाणीं त्यांचें स्वरूप दाखवावें एवढ्याकारितां कांहीं प्राणांची गणना केली आहे,[14] याप्रमाणें प्राणांची इयत्ता (श्रुतीमध्यें) अनेक तऱ्हांनीं सांगितली असल्यामुळें ती कोणत्या ठिकाणीं कोणत्या अभिप्रायानें सांगितली आहे हें सूक्ष्म रीतीनें आपल्याला पाहिलें पाहिजे. पण कार्यवर्गाच्या अनुरोधानें पाहिलें असतां प्राणांची जी अकरा संख्या सांगितली आहे तीच प्रमाण होय हें सिद्ध आहे.

हीं दोन सूत्रें[15] पुढील दुसऱ्या तऱ्हेनेंही लावतां येतात:—

(सू. ५). (पूर्वपक्षी म्हणतो:—) प्राण हे सातच असावे. कारण, 'तो (जीवात्मा शरीरांतून) गेला म्हणजे त्याच्या मागोमाग (मुख्य) प्राण जातो आणि ते (मुख्य) प्राण गेला म्हणजे त्याच्या मागून (इतर) सर्व प्राण जातात' (बृ. ४।४।२)

---

१३ श्रुतीमध्यें जें काहीं ठिकाणीं 'बुद्धि' हा बारावा प्राण आहे आणि 'अहंकार' हा तेरावा प्राण आहे असें सांगितलें आहे त्याचा उद्देश इतकाच कीं बुद्धि व अहंकार हे काय आहेत ते समजून त्याची उपासना करता यावी. परंतु 'बुद्धि आणि अहंकार हे मनापेक्षा निराळेच प्राण आहेत' असें सांगण्याचा त्या श्रुतीचा उद्देश नाहीं. कारण, बुद्धि आणि अहंकार हे मनापेक्षा निराळे नाहींत. जर ते निराळे असते, तर ज्याप्रमाणें चक्षुरिंद्रियापेक्षा श्रोत्रेंद्रिय निराळें असल्यामुळें अंधळ्या मनुष्याला चक्षुरिंद्रिय नसूनही श्रोत्रेंद्रियाचा 'श्रवण करणे' हा व्यापार करता येतो, त्याप्रमाणें झोंप वगैरेंमध्यें मन नसताना बुद्धीचा 'निश्चय करणे' हा व्यापार किंवा अहंकाराचा 'गर्विष्ठ होणे' हा व्यापार झाला असता. परतु ज्याअर्थी असा अनुभव एक वेळ सुद्धा येत नाहीं, त्याअर्थी 'निश्चय करणें' आणि 'गर्विष्ठ होणें' हे मनाचेच व्यापार आहेत, व बुद्धि आणि अहंकार हे मनापेक्षा निराळे नव्हेत असें सिद्ध होतें.

१४ 'सात प्राण आहेत,' 'आठ प्राण आहेत' इत्यादि ज्या श्रुतींमध्यें अकरा प्राणापेक्षा कमी प्राण सांगितले आहेत, त्या श्रुतींमध्यें 'लोकाना प्राणाची माहिती व्हावी म्हणून उदाहरणार्थ काहीं प्राण घेऊन त्याचें स्वरूप दाखविलें आहे. परंतु त्या श्रुतींवरून तितकेच प्राण आहेत असा निश्चय करता येत नाहीं. कारण, तसा निश्चय केला तर त्या श्रुती परस्पर-विरुद्ध होतील

१५ पाचवें आणि सहावें हीं दोन सूत्रें.

ह्या श्रुतीमध्ये सातांचीच गति[१६] (म्हणजे जाणें ही क्रिया) सांगितली आहे. शंकाः— ह्या श्रुतीमध्ये 'सर्व' या शब्दाचा पाठ आहे; तेव्हां 'सातांचीच गति सांगितली आहे' अशी प्रतिज्ञा कशी करतां येते? (ह्यावर पूर्वपक्षी) म्हणतोः—(पूर्वी प्राणांचे सातच) विशेष प्रकार सांगितले आहेत म्हणून (ही प्रतिज्ञा करतां येते). 'ज्या वेळीं हा चक्षुरिंद्रियांतील पुरुष माघारा फिरतो, (त्या वेळीं ह्या जीवात्म्याला) रूपाचें ज्ञान होत नाहीं' (बृ. ४।४।१); '(जीव हा परमात्म्याशीं) एकवट होतो (म्हणून तो कांहीं) पाहत नाहीं असें म्हणतात' (बृ. ४।४।२) इत्यादि श्रुतींमध्यें जी गणना केली आहे तिच्यावरून चक्षूला आरंभ करून तो त्वचेपर्यंत प्राणांचे सातच विशेष प्रकार सांगितले आहेत, व ते सातच येथें प्रकृत आहेत असें समजतें. श्रुतींतील 'सर्व' हा शब्द प्रकृत अर्थालाच अनुलक्षून आहे. ज्याप्रमाणें 'सर्व ब्राह्मणांना जेवूं घालावें' असें म्हटलें असतां जे ब्राह्मण प्रकृत असतील म्हणजे बोलाविले असतील त्यांचेंच 'सर्व' या शब्दानें ग्रहण होतें, इतरांचें होत नाहीं; त्याप्रमाणें येथें देखील जे सात प्राण प्रकृत आहेत त्यांचेंच 'सर्व' या शब्दानें ग्रहण होतें, इतरांचें होत नाहीं. शंकाः— ह्या श्रुतीमध्यें 'विज्ञान' हें आठवें गणलें आहे. मग 'येथें सातांचीच गणना केली आहे' असें कसें म्हणतोस? उत्तरः— हा दोष येत नाहीं. कारण, मन आणि विज्ञान हीं दोन भिन्न तत्त्वें नाहींत. जरी वृत्ती भिन्न भिन्न आहेत तरी तत्त्वें सातच आहेत असें म्हणतां येतें. एकंदरींत प्राण हे सातच आहेत (असें सिद्ध झालें).

(सू. ६) या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—'हात हा ग्रह आहे' (बृ. ३।२।८.) इत्यादि श्रुतींवरून सातांहून अधिक असे हात वगैरे निराळेच प्राण आहेत असें समजतें.

---

१६ मूळ संस्कृत सूत्रामध्यें 'गति' असा शब्द आहे त्याचा 'जाणणें' असा अर्थ पूर्वी घेतला होता. येथें त्याचा 'जाणें' असा अर्थ घेतला आहे. तात्पर्य— जे चक्षु वगैरे सात प्राण जीवात्म्याच्या बरोबर निघून जातात, तेच पुढल्या जन्मामध्यें जीवाच्या भोगाचीं साधनें होत असल्यामुळें खरे प्राण आहेत. पण हात, पाय वगैरे जीवाबरोबर निघून जात नसल्यामुळे त्यांना 'प्राण' म्हणतां येत नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१७ चक्षुरिंद्रियाचा अभिमान बाळगणारी सूर्य ही देवता आहे; व तीच देवता अंशरूपानें चक्षुरिंद्रियामध्यें प्रविष्ट झाली आहे. आतां ज्या वेळीं जीवाचें शरीरापासून उत्क्रमण होतें, त्या वेळीं तो अंशरूपी पुरुष चक्षुरिंद्रियांतून माघारा फिरतो, आणि मूळच्या ठिकाणीं म्हणजे सूर्यामध्यें प्रविष्ट होतो म्हणून त्या वेळीं (म्हणजे मरणसमयीं) जीवात्म्याला रूपाचें ज्ञान होत नाहीं.

१८ चक्षु, प्राण, वाणी, जिव्हा, श्रोत्र, मन, आणि त्वचा हे सात प्रकार सांगितले आहेत.

१९ बुद्धि.

२० मागील टीप ६ आणि १३ पहा.

मेंहे म्हणजे बंधन होय, कारण, ह्या मह नांवाच्या बंधनानें जीवात्म्याचें ग्रहण होतें म्हणजे बंधन होतें. आतां, त्या जीवात्म्याचें (ह्या) एकाच शरीरामध्यें बंधन होतें असें नाहीं. कारण, बंधन हें इतर शरीरांमध्यें देखील सारखेंच आहे. तेव्हां ह्या मह नांवाच्या बंधनाचा इतर शरीरांमध्यें सुद्धां संचार आहे असें अर्थातच सांगितल्यासारखें होतें.[२२] या गोष्टीस अनुसरूनच " तो (जीवात्मा) ' पुर्यष्टक[२३] ' नांवाच्या प्राण वगैरे चिन्हांनीं युक्त होतो, त्या (पुर्यष्टका-) नें (जीव) बद्ध झाला म्हणजे त्याला बंध प्राप्त होतो, आणि त्यानें मुक्त झाला म्हणजे त्याला मोक्ष प्राप्त होतो " ही स्मृति ' मोक्ष प्राप्त होण्यापूर्वी (जीवात्म्याचा) मह नांवाच्या बंधनाशीं वियोग होत नाहीं ' असें दाखविते. शिवाय, आथर्वण श्रुतीमध्यें ज्या ठिकाणीं ' चक्षुरिंद्रिय आणि पाहण्यास योग्य पदार्थ ' (प्र. ४।८) अशीं विषय आणि इंद्रियें सांगितलीं आहेत तेथें ' हात आणि ग्रहण करण्यास योग्य पदार्थ, उपस्थ आणि रतिसुख घेण्यास योग्य पदार्थ, पायु आणि त्याग करण्यास योग्य पदार्थ, पाय आणि गमन करण्यास योग्य पदार्थ ' (प्र. ४।८) याप्रमाणें (चक्षु वगैरे इंद्रियां-) सारखींच हात वगैरे इंद्रियें विषयांसहवर्तमान सांगितलीं आहेत. तसेंच, ' पुरुषामध्यें हे दहा प्राण आहेत आणि आत्मा हा अकरावा आहे, ते जेव्हां ह्या मर्त्य शरीरांतून जातात, तेव्हां ते (प्राण्यांना) रडवितात ' (बृ. ३।९।४) ही श्रुति देखील ' (जीवाबरोबर) अकरा प्राणांचें उत्क्रमण होतें ' असें दाखविते. ' प्राण ' या शब्दाशीं संबद्ध झालेला ' सर्व ' हा शब्द देखील सर्व प्राणांचें प्रतिपादन करतो. प्रकरणावरून त्याचा ' सातच प्राण ' असा नियमित अर्थ करणें शक्य नाहीं. कारण, प्रकरणापेक्षां शब्द हा अधिक प्रबल आहे. ' सर्व ब्राह्मणांना जेऊं घालावें ' या वाक्यामध्यें देखील[२६]

---

२१ आता, जीवाचें उत्क्रमण होतेवेळीं ज्याप्रमाणें चक्षु वगैरे प्राणाचें उत्क्रमण होतें, त्याप्रमाणें हात पाय वगैरेंचें उत्क्रमण होत नाहीं, म्हणून त्यांना ' प्राण ' म्हणता येत नाहीं असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे त्याचें हें उत्तर आहे.

२२ तेव्हा अर्थातच चक्षु वगैरेंप्रमाणेंच हात, पाय वगैरेंचें देखील जीवाबरोबर उत्क्रमण होतें असें सिद्ध होत असल्यामुळें त्यांची प्राणामध्यें गणना केली पाहिजे असें सिद्ध होतें.

२३ तें पुर्यष्टक येणेंप्रमाणें — १ प्राण, अपान, व्यान, उदान, आणि समान हे पाच प्राण; २ सूक्ष्म पंचमहाभूतें; ३ पाच ज्ञानेंद्रियें; ४ पाच कर्मेंद्रियें; ५ मन, बुद्धि, अहंकार आणि चित्त असें चार प्रकारचें अंतःकरण; ६ अविद्या; ७ काम; आणि ८ कर्म. ' पुर्यष्टक ' म्हणजे (पुरि) शरीररूपी नगरामध्यें (अष्टक) प्राण वगैरे आठ पदार्थांचा समूह.

२४ तेव्हा चक्षु वगैरेंप्रमाणें हात, पाय वगैरेंचीही प्राणामध्यें गणना केली पाहिजे असें या श्रुतीवरून अर्थातच सिद्ध होतें.

२५ कारण, ' सर्व ' या शब्दाची तशीच शक्ति आहे.

२६ हा विचार पूर्वमीमांसेमध्यें जैमिनीनें (अ. ३ पा. ३ सू. १३ मध्यें) केला आहे. त्याचें स्पष्टीकरण पुढें (अ. ३ पा. ३ सू. २५, ४४, ४९ मध्यें) होईल.

पृथ्वीवर असणाऱ्या सर्व ब्राह्मणांचें ग्रहण करणें हेंच न्याय्य आहे. कारण, 'सर्व' या शब्दाचें सामर्थ्यच तसें आहे. परंतु त्या सर्वांना भोजन घालणें शक्य नसल्यामुळें फक्त त्या ठिकाणीं जेवढे बोलाविलें आहेत तेवढे ब्राह्मण 'सर्व' या शब्दाचा अर्थ म्हणून घेतले जातात. पण येथें 'सर्व' या शब्दाच्या अर्थाचा तसा संकोच करण्याला कांहींच कारण नाहीं. म्हणून येथें 'सर्व' या शब्दानें संपूर्ण प्राणांचें ग्रहण होतें. आतां (श्रुतीमध्यें कांहीं ठिकाणीं) जे सात प्राण सांगितले आहेत, ते फक्त त्यांचें स्वरूप दाखवावें एवढ्याकरितांच होय. तेव्हां श्रुतीवरून आणि कार्यांवरून अकराच प्राण आहेत असें सिद्ध झालें. (६)

[आता येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें सातवें एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू. ७) मुख्य प्राणाहून निराळे असे जे हे चक्षु वगैरे इतर प्राण ते सूक्ष्म आहेत म्हणजे ते इंद्रियगोचर होत नाहींत. कारण, प्राणोत्क्रमणाच्या वेळीं शरीरांतून बाहेर पडतांना ते दृष्टीस पडत नाहींत. तसेंच, ते प्राण मर्यादित आहेत; म्हणूनच श्रुतीमध्यें जें त्यांचें उत्क्रमण सांगितलें आहे तें संभवतें. तसेंच, 'ह्या प्राणरूप उपाधींच्या योगानेंच जीवात्म्याचें अणुत्व औपाधिक आहे' असें जें पहिल्या अधिकरणामध्यें सांगितलें आहे तेंही संभवतें. आतां 'हे प्राण जरी विभू असले तरी त्यांचे व्यापार फक्त शरीरामध्येंच होतात' असें मानावें तर असें मानून ह्यांचें विभुत्व मानण्यात कांहींच अर्थ नाहीं. तात्पर्य, 'हे प्राण सूक्ष्म आहेत, आणि मर्यादित आहेत' असें सिद्ध झालें.]

अणवश्च ॥ ७ ॥

७ आणखी (प्राण हे) अणू आहेत. (३)

आतां (सूत्रकार) प्राणांचाच दुसरा एक ज्यास्त स्वभाव सांगतातः— आणखी हे जे प्राण प्रकृत आहेत ते अणू आहेत असें समजावें. आतां, हे प्राण अणू आहेत म्हणजे ते सूक्ष्म[1] असून त्यांना मर्यादित परिमाण[2] आहे असें समजावें, ते परमाणूंसारखे आहेत असें समजूं नये. कारण, (तसें मानलें असतां) सर्व शरीराला व्यापून होणाऱ्या कार्याची उपपत्ति होणार नाहीं. हे प्राण सूक्ष्म आहेत. जर ते स्थूल असते, तर जसा सर्प बिळांतून बाहेर पडतांना दृष्टीस पडतो, तसे ते प्राण मरणकालीं शरीरांतून बाहेर पडतांना मरणाऱ्या मनुष्याच्या जवळ असणाऱ्या लोकांना दृष्टीस पडले असते. तसेंच, हे प्राण मर्यादित परिमाणाचे आहेत. जर ते सर्वव्यापी असतील, तर ज्या श्रुतीमध्यें (प्राणांचें) उत्क्रमण, गमन, आणि आगमन हीं सांगितलीं आहेत ती श्रुति विरुद्ध होईल[3]. शिवाय,

१ ज्यांचें रूप दिसत नाहीं आणि ज्याचा स्पर्श कळत नाहीं असे.
२ मध्यम परिमाण.
३ कारण, जो पदार्थ सर्वव्यापी असतो त्याला इकडून तिकडे जातां येत नाहीं.

जीवात्म्याचें तद्गुणसारत्व सिद्ध होणार नाहीं. आतां '(प्राण) जरी सर्वव्यापी आहेत, तरी त्यांचा व्यापार शरीररूपी देशामध्येंच होतो' असें म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण, त्या व्यापारालाच 'इंद्रिय' (प्राण) असें म्हणतां येतें. कारण, जें म्हणून ज्ञानाचें साधन असेल, मग तें साधन व्यापार असो किंवा दुसरें कांहीं असो, त्यालाच आम्हीं 'इंद्रियें' असें म्हणतों. तेव्हां फक्त नांवाविषयींच वाद उरला. तेव्हां 'इंद्रियें (प्राण) हीं सर्वव्यापी आहेत' ही कल्पना व्यर्थ आहे; म्हणून प्राण हे सूक्ष्म आहेत आणि मर्यादित परिमाणांचे आहेत असा आम्ही निश्चय करतों. (७)

[आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें आठवें एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू. ८) मुख्य प्राण हा देखील इतर प्राणांप्रमाणें ब्रह्मापासून उत्पन्न होतो. जरी 'नासदासीय' सूक्तामधील एका मंत्रामध्यें 'ब्रह्म हें प्रलयाच्या वेळीं श्वासोच्छ्वास करीत होतें' असें सांगितलें आहे, त्यावरून मुख्यप्राण हा नित्य आहे असें भासतें, कारण श्वासोच्छ्वास करणें हें प्राणाचें कर्म आहे, तरी तें बरोबर नाहीं. कारण तेथेंच 'वायूवांचून' असें स्पष्ट म्हटलें आहे. शिवाय, मुंडक उपनिषदामध्यें आत्म्याला 'प्राणरहित' असें विशेषण दिलें आहे. तेव्हां 'श्वासोच्छ्वास करीत होतें' याचें तात्पर्य-'केवळ अस्तित्वांत होतें' इतकेंच समजलें पाहिजे. एकंदरींत मुख्यप्राण उत्पन्न होतो, असें सिद्ध झालें.]

श्रेष्ठश्च ॥ ८ ॥

८ श्रेष्ठ देखील (उत्पन्न होतो). (४)

'मुख्य प्राण देखील इतर प्राणांप्रमाणें ब्रह्माचें कार्य आहे' असा (येथें सूत्रकार) अतिदेश करतात. शंकाः—'एकूनएक सर्व प्राण ब्रह्माचीं कार्यें आहेत' असें पूर्वी सांगितलेंच आहे. उदा०—'ह्यापासून प्राण उत्पन्न होतो, आणि मन व सर्व इंद्रियें उत्पन्न होतात' (मुं. २।१।३) ह्या श्रुतीमध्यें इंद्रिय आणि मन यांची उत्पत्ति सांगून शिवाय प्राणांची उत्पत्ति पृथक् सांगितली आहे. तसेंच, 'त्यानें प्राण उत्पन्न केला'

---

४ बुद्धि वगैरे उपाधी अणु असल्यामुळें त्याच्या योगानें जीवात्मा अणु नसूनही अणु असल्यासारखा वाटतो असें जें पूर्वी (अ. २ पा. ३ सू. २९ मध्यें) सांगितलें आहे, तें 'बुद्धि वगैरे प्राण अणू आहेत' असें न मानलें तर सिद्ध होणार नाहीं.

५ ज्ञानाचे साधनभूत जे पदार्थ ते अणू आहेत हा सिद्धांत येथें आम्हीं ठरविला आहे; तो तुलाही कबूलच आहे. कारण, तुझ्या मताप्रमाणें ज्ञानाचे साधनभूत जे इंद्रियाचे व्यापार ते फक्त शरीरामध्येंच होत असल्यामुळें अणूच आहेत. फक्त भेद इतकाच कीं ज्ञानाचे साधनभूत जे पदार्थ त्यांना आम्ही इंद्रिय (प्राण) असें म्हणतों; आणि तूं व्यापार म्हणतोस. याप्रमाणें फक्त नांवाविषयींच काय तो तुमचा आमचा वाद उरला. मुद्याची गोष्ट कांहीं तुमची आमची भिन्न होत नाहीं असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

१ मुख्य प्राण.

(प्र. ६।४) इत्यादि श्रुतीही आहेत. तेव्हां येथें अतिदेश करण्याचें कारण काय? (उत्तरः–) अधिक शंका दूर होण्याकारितां (अतिदेश केला आहे). कारण, ब्रह्म-प्रतिपादक जें 'नासदासीये' सूक्त आहे त्यामध्यें असा मंत्र आहेः–'त्या (प्रलयाच्या) वेळीं मृत्यु नव्हता; अमृत नव्हतें; रात्रीचें (आणि) दिवसाचें चिन्ह (सूर्य, चंद्र) नव्हतें; आपल्या स्वतःच्या जोरानें तें एकच वायूवाचून श्वासोच्छ्वास करीत होतें, त्यांहून दुसरें कांहींच निराळें नव्हतें' (ऋ. सं. ८।७।१७) ह्या श्रुतीमध्यें 'श्वासोच्छ्वास करीत होतें' असें प्राणाचें कर्म सांगितलें असल्यावरून जणूं काय (जगाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वीं प्राण होता असें सूचित होतें. त्यावरून (कदाचित्) 'प्राण हा नित्यच आहे' अशी कोणाची बुद्धि होईल. ती ह्या अतिदेशानें (सूत्रकार) दूर करतात.

(जगाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वीं प्राणाचें अस्तित्व होतें असें 'श्वासोच्छ्वास करीत होतें' या शब्दावरूनही सूचित होत नाहीं. कारण, तेथें 'वायूवांचून' असें विशेषण दिलें आहे. शिवाय, '(आत्मा) प्राण-रहित आहे, मन-रहित आहे, शुद्ध आहे' (मुं. २।१।२) ह्या श्रुतीमध्यें 'मूळ-कारण हें प्राण वगैरे सर्व विशेषप्रकारच्या धर्मांनीं रहित आहे' असें दाखविलें आहे. तेव्हां (जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीं) कारणाचें अस्तित्व दाखविण्याकारिताच 'श्वासोच्छ्वास करीत होतें' हा शब्द (श्रुतीमध्यें घातला) आहे. (सूत्रामध्यें) 'श्रेष्ठ' असें मुख्य प्राणाला उद्देशून म्हटलें आहे. कारण, 'प्राण हा खरोखर ज्येष्ठ आहे आणि श्रेष्ठ आहे' (छां. ५।१।१) असा श्रुतीमध्यें निर्देश केला आहे. (मुख्य) प्राण हा ज्येष्ठ आहे. कारण, वीर्यसिंचनकालापासून त्या (प्राणा-)चे

---

२ 'नासदासीत्' या शब्दाला आरंभ करून सांगितलेलें जें सूक्त म्हणजे कांहीं मंत्रांचा समुदाय त्याला 'नासदासीय सूक्त' म्हणतात.

३ आणि प्राण हा तर एक विशेष प्रकारचा वायु आहे. तेव्हा अर्थातच जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी प्राण नव्हता असें उलट सिद्ध होतें.

४ 'श्वासोच्छ्वास करीत होतें' ह्याचा अर्थ 'अस्तित्वात होतें' असा घेऊन श्रुति लावावी. कारण 'आत्मा प्राणरहित आहे' असें इतर ठिकाणीं सांगितलें असल्यामुळें व येथेंही 'वायुवाचून' असें सांगितलें असल्यामुळें त्या वेळीं 'श्वासोच्छ्वास करणें' हें मुख्य अर्थानें संभवत नाहीं असा सिद्धांत्याचा अभिप्राय आहे.

५ वरील श्रुतीमध्यें जें "प्राण ज्येष्ठ आहे' असें म्हटलें आहे तें या ग्रंथानें भाष्यकार सिद्ध करून दाखवीत आहेत. तात्पर्य— 'प्राण ज्येष्ठ आहे ह्या श्रुतीवरून प्राण हा उत्पन्न होत नाहीं ही गोष्ट सिद्ध होते; कारण, मुख्य प्राण हा नित्य असल्यामुळें ज्येष्ठ आहे' असें जें पूर्वपक्षाचें मत आहे तें बरोबर नाहीं असें या ग्रंथानें सुचविलें आहे.

व्यापार होऊं लागतात. जर त्या वेळेपासून त्यांचे व्यापार न होतील, तर योनीमध्यें सिंचन केलेल्या वीर्याचा पू होईल, किंवा गर्भ वाढीला लागणार नाहीं. आता, श्रोत्रेंद्रिय वगैरेंचे जे व्यापार होतात ते (त्या इंद्रियांचीं) कर्णपाळी वगैरे निरनिराळीं स्थानें उत्पन्न झाल्यानंतरच होतात, म्हणून तीं इंद्रियें ज्येष्ठ नव्हेत. तसेंच, (मुख्य-) प्राण श्रेष्ठही आहे. कारण, 'तुझ्या (म्हणजे मुख्यप्राणा–) वांचून (आम्हां इतर इंद्रियांना) जगण्याचें खरोखर सामर्थ्य नाहीं' (बृ. ६।१।१३) ह्या श्रुतीवरून (त्या मुख्यप्राणाचे) गुणं अधिक आहेत असें समजतें. (८)

[आता येथून पाचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें नवव्या सूत्रापासून बाराव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रें आहेत. या अधिकरणामध्यें प्राणाच्या स्वरूपाविषयीं विचार केला आहे. साराश— (सू. ९) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, श्रुतीवरून 'प्राण हा वायुरूप आहे' असें समजतें. किंवा चक्षु वगैरे सर्व इंद्रियाचा मिळून जो व्यापार तो प्राण असावा. कारण, इतर शास्त्रामध्यें तसें सांगितलें आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, श्रुतीमध्यें जें प्राणाचें वायुस्वरूप सांगितलें आहे तें विशेष प्रकारचें स्वरूप समजलें पाहिजे. 'प्राण हा सामान्य वायुस्वरूप आहे' असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, छांदोग्य उपनिषदामध्यें त्याचा वायूपेक्षा निराळा उपदेश केला आहे. तसेंच इंद्रियापेक्षाही प्राणाचा निराळा उपदेश केला आहे. तेव्हा 'प्राण हा इंद्रियाचा व्यापार आहे' असें म्हणता येत नाहीं. शिवाय, सर्व इंद्रियाचा मिळून एक व्यापार संभवतच नाहीं. आता, एका जाळ्यात सापडलेले सर्व पक्षी मिळून जाळें हालवितात, हें खरें आहे. पण तसें येथें सर्व इंद्रियें मिळून 'जीव धारण करणें' हा एक व्यापार करतात असें मानण्याला प्रमाण नाहीं. शिवाय, हा व्यापार प्रत्येक इंद्रियाच्या श्रवण करणें वगैरे व्यापारापेक्षा अत्यंत विजातीय आहे. शिवाय, प्राण हा इंद्रियाचा व्यापार मानला असता त्याला इंद्रियापेक्षा श्रेष्ठत्व येणार नाहीं. (सू. १०) आता जरी प्राण हा सर्व इंद्रियामध्यें श्रेष्ठ आहे, तरी त्याचें शरीरामध्यें जीवाप्रमाणें स्वातंत्र्य असत नाहीं कारण, चक्षु वगैरेंप्रमाणें प्राण हा जीवरूपी राजाचा चाकरच आहे. आता, 'चक्षु वगैरे प्रजा आहेत आणि प्राण हा जीवाचा प्रधान आहे' ही गोष्ट निराळी. (सू. ११). आता ज्याप्रमाणें चक्षु वगैरे जीवाच्या साधनाचे रूप वगैरे विषय आहेत त्याप्रमाणें ह्या प्राणरूप साधनाचा स्वतंत्र विषय नाहीं कारण, मुख्यप्राण हा इंद्रिय नाहीं. म्हणजे त्याच्या अंगीं ज्ञान करून देण्याची शक्ति नाहीं तरी पण तो सर्व इंद्रियामध्यें श्रेष्ठ आहेच कारण, त्यामुळेंच ह्या शरीरामध्यें सर्व इंद्रियाची स्थिति होत आहे; व ह्या शरीराचें रक्षणही त्यामुळेंच होत आहे. बृहदारण्यकामध्येंहीं असेंच सांगितलें आहे. (सू. १२) ज्याप्रमाणें शब्द वगैरे विषयाच्या संबंधानें मनाचे पाच व्यापार श्रोत्रेंद्रिय वगैरेंच्या द्वारानें होतात किंवा ज्याप्रमाणें मनाचे पाच व्यापार योगशास्त्रात सांगितले आहेत, त्याप्रमाणें श्रुतीमध्यें प्राणाचे प्राण, अपान वगैरे पाच व्यापार सांगितले आहेत. तेव्हा 'त्या व्यापाराच्या योगानेंच तो प्राण जीवाच्या उपयोगीं पडतो' असें समजावें.]

---

६ श्रुतीमध्यें 'प्राण श्रेष्ठ आहे' असें जें म्हटलें आहे तें सिद्ध करून दाखवितात.

७ वाणी वगैरे इतर इंद्रियाना जगविण्याचें सामर्थ्य हे येथ गुण या शब्दानें घ्यावें.

न वायुक्रिये पृथगुपदेशात्॥ ९॥

९ (मुख्य प्राण हा) वायुरूपी किंवा क्रियारूपी नाहीं. कारण (त्याचा) पृथक् उपदेश केला आहे. (५)

आतां 'त्या मुख्य प्राणाचें स्वरूप काय आहे' या गोष्टीचा येथून (सूत्रकार) विचार करतात. (पूर्वपक्षी म्हणतो:—) श्रुतीवरून प्राण हा वायुरूपी आहे असें म्हणतां येतें. कारण, श्रुती अशा आहेत:—'जो प्राण तो वायु होय' (बृ. ३।१।५); 'त्या ह्या वायूचे प्राण, अपान, व्यान, उदान, आणि समान असे पाच प्रकार आहेत'. अथवा इतर शास्त्रकारांच्या मताप्रमाणें[1] सर्व इंद्रियाचा जो व्यापार तोच प्राण आहे असें म्हणता येतें. कारण, इतर शास्त्रकार असें म्हणतात:– प्राण वगैरे जे पांच वायू आहेत तो इंद्रियांचा सामान्य व्यापार होय.

ह्या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— प्राण हा वायु नव्हे, आणि इंद्रियांचा व्यापारही नव्हे. कशावरून? (त्याचा) पृथक् उपदेश केला आहे यावरून. प्रथमतः पुढील श्रुतीमध्यें प्राणाचा वायूहून पृथक् उपदेश केला आहे:—'प्राण हाच ब्रह्माचा चौथा पाद आहे. तो वायुरूपी ज्योतीच्या योगानें प्रकाशतो आणि तापतो' (छां. ३।१८।४). आता वायूचाच वायूहून पृथक् उपदेश करतां येत नाहीं. तसेंच, इंद्रियांच्या व्यापाराहून सुद्धां (प्राणाचा) पृथक् उपदेश केला आहे. कारण, श्रुतीमध्यें त्या त्या ठिकाणीं वाणी

---

१ सांख्य लोकांच्या मताप्रमाणें.

२ चक्षुरिंद्रियाचा 'पाहणें' हा व्यापार आहे, श्रोत्रेंद्रियाचा 'ऐकणें' हा व्यापार आहे, असे प्रत्येक इंद्रियाचे निरनिराळे व्यापार आहेतच. परंतु तीं सर्व इंद्रियें मिळून जो एक व्यापार करतात तो त्यांचा सामान्य व्यापार होय, आणि तो व्यापारच मुख्य प्राण आहे. त्याचेच प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान असे पाच पोटभेद आहेत असें सांख्य लोकाचें मत आहे.

३ श्रुतीमध्यें आरंभीं 'मनाची ब्रह्मरूपानें उपासना करावी' असें सांगून नंतर त्या मनरूपीं ब्रह्माचे वाणी, प्राण, चक्षु आणि श्रोत्र असे चार पाद (पाय) सांगितले आहेत ज्याप्रमाणें गाय ही चार पायानीं चालण्याला प्रवृत्त होते त्याप्रमाणें मन हें वाणी, प्राण, चक्षु आणि श्रोत्र ह्या चौघांच्या योगानें विषयाकडे प्रवृत्त होतें, म्हणून ते मनाचे चार पाय आहेत अशी कल्पना केली आहे. नंतर त्या मनरूपीं ब्रह्माचा वाणी हा एक चौथा पाद आहे. तसेंच, प्राण हा एक चौथा पाद आहे असें सांगितलें आहे

४ वायुरूपी देवतेच्या योगानें व्यक्त होतो. ह्या वाक्यामध्येंच प्राणाचा वायूहून पृथक् उपदेश केला आहे.

५ आपल्या व्यापार करण्याविषयीं प्रवृत्त होतो.

वगैरे इंद्रियें गणून तेथें प्राण हा पृथकच गणला आहे. आणि इंद्रियांच्या व्यापाराचाच पृथक् उपदेश करता येत नाहीं.[6] कारण, व्यापार आणि त्या व्यापाराचा आश्रय यांच ऐक्यच असतें. तसेंच 'ह्यापासून[7] प्राण उत्पन्न होतो, आणि मन, सर्व इंद्रियें, आकाश, वायु (वगैरे उत्पन्न होतात)' (मु. २।१।३) इत्यादि श्रुतींमध्यें प्राणाचा वायूहून आणि इंद्रियाहून जो पृथक् उपदेश केला आहे तोही येथें ग्रहण करावा. शिवाय, सर्व इंद्रियाचा एक व्यापार संभवतही नाहीं. कारण, प्रत्येक (इंद्रियाला एक एक निरनिराळा) व्यापार आहे, आणि (इंद्रियाचा) समुदाय तर कोणताच व्यापार करीत नाहीं.

शंका—'पंजरचालन'[8] न्यायानें हा (इंद्रियांच्या समुदायाचा व्यापार) संभवेल; म्हणजे ज्याप्रमाणें एका पिंजऱ्यामध्यें असणारे अकरा पक्षी प्रत्येक (निरनिराळा) नियमित व्यापार करीत असूनही ते सगळे मिळून (तो) एक पिंजरा हलवितात, त्याप्रमाणें येथेंही एका शरीरामध्यें असणारे अकरा प्राण[9] हे प्रत्येक निरनिराळा नियमित व्यापार करीत असूनही ते सगळे मिळून प्राण नावाचा एक व्यापार[10] करतील. उत्तर—असें म्हणता येत नाहीं. त्या ठिकाणीं पक्ष्याचे जे प्रत्येकाचे निरनिराळे अवांतर व्यापार आहेत, ते पिंजरा हलविण्याला योग्यच आहेत. तेव्हा त्या अवांतर व्यापारांनीं युक्त असे ते सगळे पक्षी मिळून एक पिंजरा हलवितात तें बरोबरच आहे. कारण, तसाच अनुभव आहे. पण येथें 'श्रवण करणें' वगैरे निरनिराळ्या अवांतर व्यापारांनीं युक्त असे जे सगळे प्राण ते मिळून प्राणाचा (जीवधारण करणें) हा एक व्यापार करतील असें मानणें बरोबर नाहीं. कारण, (तसें मानण्याविषयीं काहीं) प्रमाण नाहीं.[11] शिवाय, 'जीवधारण करणें' हा व्यापार 'श्रवण करणें' वगैरे व्यापारापेक्षा अत्यंत विजातीय आहे त्याप्रमाणेंच, (मुख्यप्राण हा सर्व प्राणामध्यें) श्रेष्ठ आहे असा जो नगारा वाजत

---

६ पूर्वपक्ष्याच्या मताप्रमाणे मुख्य प्राण हा जर इंद्रियाचा व्यापार असेल, तर त्या व्यापाराचा म्हणजे मुख्य प्राणाचा इंद्रियाहून पृथक् उपदेश करता येत नाहीं

७ परमात्म्यापासून.

८ हा न्याय पुढील वाक्यातच स्पष्ट केला आहे

९ पाच ज्ञानेंद्रियें, पाच कर्मेंद्रियें आणि मन हे अकरा प्राण होत

१० 'जीवधारण करणें' हा व्यापार

११ शिवाय, 'जीवधारण करणें' हा जर सर्व इंद्रियाचा मिळून व्यापार असेल, तर त्या इंद्रियापैकीं एखादें इंद्रिय कमी झालें असता जीवधारण होणार नाहीं, पण लोकामध्यें तर आंधळे, बहिरे, मुके वगैरे लोक जिवंत असलेले दृष्टीस पडतात तात्पर्य—'जीवधारण करणें' हा सर्व इंद्रियाचा मिळून व्यापार आहे असें मानता येत नाहीं

आहे, आणि वाणी वगैरे (इतर इंद्रियें) त्या (मुख्य प्राणा-) संबंधानें जें गौणत्व[12] स्वीकारतात, त्या सर्व गोष्टी 'मुख्य प्राण हा इंद्रियांचा केवळ व्यापार आहे' असें मानलें असतां संभवणार नाहींत.[13] तेव्हां यावरून 'प्राण हा वायु आणि व्यापार ह्यांहून निराळा आहे' असें सिद्ध झालें.

(शंकाः–) तर मग 'प्राण म्हणून जो आहे तो वायु होय' (बृ. ३।१।५) ह्या श्रुतीची वाट काय? उत्तरः–– जो हा वायु शरीराप्रत प्राप्त होऊन पांच प्रकारच्या अवस्था धारण करून विशेष स्वरूपानें राहतो, त्यालाच प्राण असें म्हणतात. (वायूपेक्षां प्राण हा एक) निराळें तत्त्वही नाहीं, आणि तो केवल वायूही नाहीं.[14] तेव्हां वायु आणि प्राण या दोघांमध्यें भेद सांगणारी आणि अभेद सांगणारी अशी दोन्ही प्रकारची श्रुति (आम्हांला) विरुद्ध होत नाहीं. (९)

शंकाः— तर मग प्राणाला देखील ह्या शरीरामध्यें जीवासारखेंच स्वातंत्र्य प्राप्त होतें. कारण, तो (प्राण) श्रेष्ठ आहे. शिवाय, वाणी वगैरे इंद्रियांनीं त्याचें गौणत्व स्वीकारलें आहे; आणि याप्रमाणेंच श्रुतीमध्यें ऐश्वर्य अनेक रीतींनीं वर्णिलें आहे. उदाः– 'वाणी वगैरे (इंद्रियें) निद्रित झालीं असतां प्राण हा एकटा जागृत असतो, एकटा प्राणच मृत्यूच्या तडाक्यांत सांपडत नाहीं; प्राण हा संहार-कर्ता आहे. (तो) वाणी वगैरेंचा संहार करतो. जशी आई मुलांचें रक्षण करते, तसा (मुख्य-) प्राण हा इतर प्राणांचें रक्षण करतो'. तेव्हां प्राणाला देखिल जीवासारखेंच स्वातंत्र्य प्राप्त होतें. या शंकेचा परिहार (सूत्रकार) करतातः—

---

१२ कमीपणा.

१३ कारण, कोणत्याही वस्तूला आपल्या व्यापाराच्या मानानेंच गौणत्व आलेलें लोकामध्यें दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं.

१४ ज्याप्रमाणें घट हा मृत्तिकेपेक्षां अगदीं निराळाही नाहीं, व अगदीं मृत्तिकारूपही नाहीं, तर घट म्हणजे मृत्तिकेचीच एक विशेष प्रकारची अवस्था आहे; त्याप्रमाणेंच हें होय.

१ (सू. १०) मुख्य प्राणाला.

२ (का. २।५।८); (बृ. १।५।२१); (छां. ४।३।३); (प्र. २।१३) इत्यादि श्रुतीही येथें उदाहरणार्थ दाखल कराव्या.

चक्षुरादिवत्तु तत्सहशिष्ट्यादिभ्यः ॥ १० ॥

१० परंतु '(मुख्यप्राण हा) त्या (चक्षु वगैरें-) च्या बरोबर-(च) सांगितला आहे' इत्यादि (कारणां-) वरून (मुख्यप्राण देखील) चक्षु वगैरेंप्रमाणें (जीवात्म्याचें साधन आहे असें सिद्ध होतें). (५)

(सूत्रामधील) ' परतु ' हा शब्द प्राणाला जीवासारखे जें स्वातंत्र्य प्राप्त होतें त्याचें निवारण करतो. जशीं चक्षु वगैरे (इंद्रियें) राजाच्या प्रजेप्रमाणें जीवात्म्याच्या कर्तृत्वाचीं आणि भोक्तृत्वाचीं साधनें आहेत, तीं स्वतंत्र नाहींत; तसा मुख्य प्राण देखील राजाच्या प्रधानाप्रमाणें जीवात्म्याचीं सर्व कामें करीत असल्यामुळें त्याचें साधनच आहे, तो स्वतंत्र नाहीं. कशावरून ? ' त्याच्या बरोबर सांगितला आहे ' इत्यादि (कारणा-) वरून. त्याच्या म्हणजे चक्षु वगैरेंच्या बरोबरच मुख्य प्राण हा ' प्राणसंवादें ' वगैरे ठिकाणीं सांगितला आहे. आता बृहत्साम आणि रथंतरसामें इत्यादि वस्तूप्रमाणें ज्या वस्तू सारख्या धर्माच्या असतील त्याच (एकमेकांच्या) बरोबर सांगणें योग्य आहे. सूत्रातील ' इत्यादि ' शब्दानें ' प्राण हा संहत आहे ', ' तो अचेतन आहे ' इत्यादि ज्या कारणावरून प्राणाच्या स्वातंत्र्याचें निवारण होतें, तीं (सूत्रकार) दाखवितात. (१०)

---

३ मुख्य प्राण जवळ असेल तर जीवात्म्याला कोणतेही कृत्य करता येतें, व कोणत्याही वस्तूचा उपभोग घेता येतो यावरून जीवात्म्याचीं सर्व कामें मुख्य प्राण करीत आहे असें सिद्ध होतें

४ (छा. ५।१।५) श्रुति पहा

५ एकंदर आठ हजार चौदा सामामध्ये जीं काहीं ईश्वराची स्तुति करणारीं सामें आहेत त्यापैकीं बृहत्साम आणि रथतरसाम हीं दोन विशेष प्रकारचीं साम आहेत तीं दोन्ही यज्ञामध्यें बरोबरच म्हटलीं जातात म्हणूनच त्यांचा श्रुतीमध्यें सर्व ठिकाणीं बरोबरच निर्देश केला आहे

६ तेव्हा ज्याअर्थी ' प्राणसंवाद ' वगैरे ठिकाणीं मुख्य प्राण हा प्राणाबरोबर सांगितला आहे, म्हणजे इतर प्राण हे मुख्य प्राणाबरोबर मोठेपणाविषयीं भांडत आहेत असें सांगितलें आहे, त्याअर्थी तो मुख्य प्राण देखील इतर प्राणासारखें जीवात्म्याचें साधन आहे असें सिद्ध होतें

७ संहत (म्हणजे अवयवानीं युक्त) प्राण हा पचीकृत म्हणजे मिश्रित अशा पंचमहाभूताचें कार्य आहे त्यामध्यें वायु हा मुख्य आहे

८ ' इत्यादि ' शब्दानें ' मर्यादितपणा, उत्पत्ति नाश ' हे घ्यावे

९ जी वस्तु संहत (अवयवानीं युक्त) असते किंवा अचेतन, किंवा मर्यादित, किंवा उत्पन्न होणारी किंवा नष्ट होणारी असते तिला भोक्तृत्व नसतें असा नियम आहे उदा०:- घट, पट वगैरे

शंकाः— जर चक्षु वगैरेंप्रमाणें प्राण (देखील) जीवात्म्याचें एक प्रकारचें साधन आहे असें मानाल, (तर) रूप वगैरेंप्रमाणें (त्या मुख्यप्राणाचा एक) निराळा विषय आहे असें म्हणावें लागेल. (कारण) चक्षु वगैरे इंद्रियें हीं 'रूप पाहणें' वगैरे आपआपल्या व्यापारांच्या योगानेंच जीवात्म्याचीं साधनें होत असतात. शिवाय, ज्या (कार्यवर्गा-) करितां (चक्षु वगैरे हे) अकरा प्राण मानले आहेत, ते 'रूप पाहणें' वगैरे कार्यवर्ग अकराच गणिले आहेत. परंतु ज्याकरितां हा बारावा प्राण तुम्ही मानीत आहां असा (त्या अकराहून) निराळा बारावा कार्यवर्ग उपलब्ध होत नाहीं. ह्या शंकेवर (सूत्रकार) उत्तर देतातः—

अकरणत्वाच्च न दोपस्तथाहि दर्शयति ॥ ११ ॥

११ (मुख्य प्राण हा) इंद्रिय नसल्यामुळें (हा) दोष येत नाहीं. (शिवाय, मुख्य प्राणाचें जें कार्य आहे) तें (श्रुतिच) दाखविते. (५)

प्रथमतः '(मुख्य प्राणाचा एक निराळा विषय मानावा लागेल' हा दोष येत नाहीं. कारण प्राण हा इंद्रिय नाहीं. याचा अर्थः— प्राण हा चक्षु वगैरेंप्रमाणें एक प्रकारच्या विषयाचें ज्ञान करून देणारें इंद्रिय आहे असें आम्ही मानीत नाहीं. पण यामुळें त्या (मुख्यप्राणा-) ला कांहीं कार्यच नाहीं असें मात्र होत नाहीं. कारण, इतर प्राणांच्या हातून न संभवणारें असें त्या मुख्य प्राणाचें एक विशेष प्रकारचें कार्य 'प्राण-संवाद' वगैरे ठिकाणीं श्रुतिच दाखविते. उदा०— श्रुतीनें 'आपल्यामध्यें श्रेष्ठ कोण याविषयीं प्राणांनीं वाद केला' (छां. ५।१।६) असा उपक्रम करून, पुढें 'तुमच्यामध्यें ज्याचें उत्क्रमण झालें असतां हें शरीर अत्यंत पापिष्ठासारखें दिसून येईल तो तुम्हांमध्यें श्रेष्ठ होय' (छां. ५।१।७) असा उपन्यास करून, नंतर 'वाणी वगैरे प्रत्येक इंद्रियाचें उत्क्रमण झालें असतां फक्त त्या (इंद्रिया-) चा व्यापार मात्र बंद झाला, पण शरीर हें पूर्वीप्रमाणेंच जिवंत राहिलें' असें दाखवून, पुढें 'जेव्हां प्राणाचें उत्क्रमण होण्याची

वस्तु होत. तेव्हां ज्याअर्थी मुख्य प्राण हा अवयवानीं युक्त वगैरे आहे, त्याअर्थी त्याला भोक्तृत्व नाहीं असें अनुमान निघतें. यावरून अर्थातच भोक्ता जो जीवात्मा त्याचें उपभोग घेण्याचें मुख्य प्राण हें एक साधन आहे. तो कांहीं स्वतंत्र नाहीं असें सिद्ध होतें.

१ मुख्य प्राण.

२ पापिष्ठ म्हणजे अत्यंत अपवित्र, ह्यासारखें म्हणजे प्रेतरूप. कारण, प्रेताला लोक अत्यंत अपवित्र मानतात.

वेळ आली तेव्हां मात्र वाणी वगैरे (बाकीचीं सर्व इंद्रियें) शिथिल होऊं लागलीं आणि शरीर पडण्याचा प्रसंग आला' असें सांगितलें आहे. तेव्हां शरीराची आणि इंद्रियांची स्थिति मुख्य प्राणामुळेंच होते असें ही श्रुति दाखविते. हीच गोष्ट पुढील श्रुतींत स्पष्ट सांगितली आहे:—'त्या (इतर इंद्रियां-) ना श्रेष्ठ प्राण म्हणाला:— तुम्ही मोह पावूं नका; मीच पांच प्रकारांनीं[४] आपला विभाग करून ह्या शरीराला खेचून धरतों' (प्र. २।३). तसेंच, '(जीवात्मा ह्या ह्या) क्षुद्र घरट्याचें[५] प्राणाच्या[६] योगानें रक्षण करतो' (बृ. ४।३।१२) ही श्रुति 'चक्षु वगैरे (इतर इंद्रियें) निद्रित झालीं असतां प्राणामुळेंच शरीराचें रक्षण होतें' असें दाखविते. तसेंच, 'ज्या ज्या अंगापासून प्राणाचें उत्क्रमण होतें तें तें लागलींच सुकतें' (बृ. १।३।१९), (जीवात्मा हा) त्या (प्राणा-) च्या[७] योगानें जें भक्षण करतो आणि जें प्राशन करतो त्याच्या योगानें (तो जीवात्मा) इतर प्राणाचें[८] रक्षण करतो' (छां. १।२।९) ह्या श्रुती शरीर आणि इंद्रियें यांचें पोषण प्राणामुळेंच होतें असें दाखवितात. तसेंच, पुढील श्रुतीही जीवाचें उत्क्रमण आणि स्थिति प्राणामुळें होतात असें दाखवितात:—'कोणाचें उत्क्रमण झालें असतां माझें (म्हणजे जीवाचें) उत्क्रमण होईल? आणि कोणाची स्थिति झाली असतां माझी स्थिति होईल?'[९] (प्र. ६।३); 'त्यानें प्राण उत्पन्न केला' (प्र. ६।४). (११)

पञ्चवृत्तिर्मनोवद्व्यपदिश्यते ॥ १२ ॥

१२ (श्रुतीमध्यें प्राणाचे) मनासारखे पांच व्यापार सांगितले आहेत. (५)

आणखी या कारणास्तवही 'मुख्य प्राणाचें एक विशेष प्रकारचें कार्य आहे' (असें समजतें):— श्रुतीमध्यें 'प्राण, अपान, व्यान, उदान, आणि समान' (बृ. १।५।३) असे प्राणाचे पांच व्यापार सांगितले आहेत. आतां ह्या व्यापारांचा भेद कार्य—भेदावरच

---

३ ह्या श्रुतीवरून 'शरीर व इंद्रियें यांचें रक्षण करणें हें मुख्य प्राणाचें कार्य आहे' असें सिद्ध होतें.

४ प्राण, अपान, व्यान, उदान, आणि समान अशा पांच प्रकारांनीं.

५ शरीररूपी घरट्याचें.

६ मुख्य प्राणाच्या.

७ मुख्य प्राणामुळें.

८ मुख्य प्राण.

९ हें वाक्य पूर्वी केलेल्या प्रश्नाच्या उत्तरादाखल आहे. म्हणजे या वाक्याचें तात्पर्य असें आहे:— मुख्य प्राणाचें उत्क्रमण झालें म्हणजे जीवात्म्याचें उत्क्रमण होतें. आणि मुख्य प्राणाची स्थिति झाली असतां जीवात्म्याची स्थिति होते.

अवलंबून आहे. प्राणाचा 'पुढें (जाणें)' हा व्यापार आहे, आणि 'उच्छ्वास'[1] वैगेरे[2] त्याचीं कार्यें आहेत. अपानाचा 'मागें (जाणें)' हा व्यापार आहे, आणि 'निश्वास[3]' वैगेरे[4] त्याचीं कार्यें आहेत. व्यानाचा 'त्या (दोघां-) च्या सांध्यामध्यें (असणें' हा व्यापार) आहे, आणि मोठाल्या शक्तीच्या कार्यांचें[5] तो कारण आहे. उदानाचा 'वर (जाणें हा व्यापार)' आहे, आणि उत्क्रमण[6] वैगेरे[7] कार्यांचें तो कारण आहे. समानाचा 'सर्व शरीरामध्यें सारखा (राहणें' हा व्यापार) आहे, व तो चोहोंकडे अन्नाचा रस पोंचवितो. याप्रमाणें प्राणाचे मनासारखे पांच व्यापार आहेत; म्हणजे जसे मनाचे पांच व्यापार आहेत, तसेच प्राणाचे देखील (पांच व्यापार आहेत) असा अर्थ समजावा. 'शब्द' वैगेरे विषयांच्या संबंधानें जे पांच व्यापार श्रोत्रेंद्रिय वगैरेंच्या द्वारानें होतात ते प्रसिद्धच आहेत. (आतां श्रुतीमध्यें जे) 'काम' 'संकल्प' वगैरे (मनाचे व्यापार) सांगितले (आहेत ते) मात्र येथें घेऊं नयेत. कारण ते पांच या संख्येपेक्षां अधिक आहेत. शंकाः— श्रोत्र वैगेरे इंद्रियांच्या साहाय्यावांचून भूत, भविष्य वैगेरे वस्तूंच्या संबंधानें येथेंही एक निराळा मनाचा व्यापार[11] आहे. तेव्हां 'पांच या संख्येपेक्षां अधिक असणें' ही गोष्ट येथेंही सारखीच आहे. (उत्तरः—) तर मग 'दुसऱ्याच्या मताचा निषेध केला नसला तर तें संमतच होतें' या न्यायानें प्रमाण[12], विपर्यय[13], विकल्प[14], निद्रा, आणि स्मृति

१ नासिकेच्या द्वारानें श्वास बाहेर टाकणें.

२ 'वैगेरे' शब्दानें 'देहधारण करणें' घ्यावें.

३ बाहेर टाकलेला श्वास परत घेणें.

४ 'वैगेरे' शब्दानें 'देहधारण करणें' घ्यावें. कारण, 'देहधारण करणें' हें पांचही प्राणांचें कार्य आहे.

५ 'दोन लांकडें एकमेकांवर घांसून त्यांपासून अग्नि उत्पन्न करणें' इत्यादि कार्यांचें.

६ शरीराचा त्याग करणें.

७ 'वैगेरे' शब्दानें 'परलोकाप्रत गमन करणें' घ्यावें.

८ तेव्हां ज्याअर्थी प्राणाचे पांच व्यापार आहेत, त्याअर्थी त्या पांच व्यापारांपासून होणारीं अशीं प्राणाचीं पांच प्रकारचीं कार्यें आहेत असें सिद्ध होतें. कारण, जो म्हणून व्यापार करतो त्याचें कांहीं तरी कार्य असलें पाहिजे असा नियम आहे.

९ शब्द ऐकणें, स्पर्श जाणणें, रूप पाहणें, रस चाखणें, आणि वास घेणें हे पांच व्यापार होत.

१० हे व्यापार मागें भाष्यामध्यें सांगितले आहेत.

११ 'भूत, व भविष्य वस्तू जाणणें' हा व्यापार. या व्यापाराला इंद्रियाची जरूर लागत नाहीं.

१२ खरें ज्ञान.

१३ खोटें ज्ञान.

१४ शशशृंग वैगेरे अस्तित्वांत नसणाऱ्या पदार्थांचें ज्ञान (म्हणजे 'शशशृंग' शब्द ऐकला असतां शशशृंगाची जी आपण कल्पना करतों ती).

(पा. यो. सू. १।१।६) या नांवांचे जे मनाचे पांच व्यापार योग-शास्त्रामध्यें प्रसिद्ध आहेत, त्याचें येथें ग्रहण करावें. किंवा 'पुष्कळ व्यापार आहेत' एवढयाच सारखेपणामुळें प्राणाला मनाला दिला आहे असें समजावें. प्राणाचे पांच व्यापार असल्यामुळें तो मनाप्रमाणें जीवात्म्याचें एक प्रकारचें साधनही आहे अशा अर्थानें-- (ही) हें सूत्र लावावें. (१२)

[आता येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तेरावें एकच सूत्र आहे. साराशः-- (सू. १३) मुख्य प्राण हा देखील इतर प्राणाप्रमाणेंच अत्यंत सूक्ष्म आहे आणि परिच्छिन्न आहे. आतां 'मुख्य प्राण हा विभु आहे' असें जें बृहदारण्यकामध्यें सांगितलें आहे तें, समष्टिव्यष्टिरूपी अशा हिरण्यगर्भाच्या प्राणाला अनुलक्षून सांगितलें आहे असें समजावें. शिवाय, त्या श्रुतीवरून देखील प्राणाचा मर्यादितपणाच सिद्ध होतो. कारण तेथें '*प्राण हा मुंगीसारखा, मशकासारखा*' असें म्हटलें आहे.]

अणुश्च ॥ १३ ॥

१३ आणि (मुख्य प्राण हा) अणु आहे. (६)

आणखी हा मुख्य प्राण इतर प्राणांसारखाच अणु आहे असें समजावें. येथें देखील (पूर्वीप्रमाणेंच) 'अणु' याचा अर्थ 'सूक्ष्म आणि मर्यादित परिमाणाचा' असा आहे; 'परमाणूसारखा' असा अर्थ नाहीं. कारण, तो आपल्या पाच व्यापाराच्या योगानें सर्व शरीराला व्याप्त करतो. मुख्यप्राण हा सूक्ष्म आहे. कारण, उत्क्रमणाच्या वेळीं जवळच्या मनुष्यांना तो उपलब्ध होत नाहीं. तसाच मुख्य प्राण हा मर्यादित परिमाणाचाही आहे. *कारण श्रुतीमध्यें (त्याचें) उत्क्रमण, गमन, आणि आगमन हीं सांगितलीं आहेत.* शंका:--'(प्राण हा) मुंगीसारखा आहे, मशकासारखा आहे, हत्तीसारखा आहे, ह्या तिन्ही लोकांसारखा आहे, आणि सर्वांसारखा आहे' (बृ. १।३।२२) इत्यादि श्रुतीमध्यें प्राण हा सर्वव्यापी आहे असेंही सांगितलें आहे. उत्तरः-- आधिदैविक असा जो समष्टिव्यष्टिरूपी हिरण्यगर्भाचा प्राण त्याला अनुलक्षून श्रुतीमध्यें 'प्राण हा सर्वव्यापी

---

१ *जर प्राण हा परमाणूएवढाच असेल, तर त्याला सर्व शरीर व्याप्त करता येणार नाहीं. तेव्हा ज्याअर्थी तो सर्व शरीराला व्याप्त करतो, त्याअर्थी तो परमाणूएवढा नाहीं असें सिद्ध होतें.*

२ ह्या श्रुती पूर्वी (अ २ पा. ३ सू. १९ मध्यें) सांगितल्या आहेत.

३ मुंगीएवढा.

४ कारण श्रुतीमध्यें 'सर्वांसारखा' म्हणजे 'सर्वांएवढा' असें सांगितलें आहे.

५ देवतास्वरूपी.

६ सर्व प्राण्यांचा जो समुदाय तोच समष्टिरूप म्हणजे समुदायरूप हिरण्यगर्भ होय; व प्रत्येक प्राणी हा व्यष्टिरूप (पृथग्रूप) हिरण्यगर्भ होय.

आहे' असें सांगितलें आहे, आध्यात्मिक प्राणाला अनुलक्षून सांगितलें नाहीं. शिवाय, 'मुंगीसारखा आहे' इत्यादि श्रुतीमध्यें जें साम्य सांगितलें आहे, त्याच्या योगानें प्रत्येक जंतूमध्यें असणारा जो प्राण तो मर्यादित परिमाणाचा आहे असेंच श्रुति दाखविते. तेव्हां कोणताही दोष येत नाहीं. (१३)

[आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें चौदाव्या सूत्रापासून सोळाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांशः- (सू० १४) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, हे चक्षु वगैरे प्राण आपल्या स्वतःच्या सामर्थ्यानेंच आपआपलीं कार्यें करतात. जर 'ते देवतांनीं अधिष्ठित असल्यामुळें कार्यें करितात' असें मानलें तर त्या कार्यांपासून होणारा उपभोग त्या देवतांनाच होईल, जीवाला होणार नाहीं. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, प्राण हे देवतांनीं अधिष्ठित असल्यामुळेंच कार्य करितात. कारण, 'प्राण हे देवतांनीं अधिष्ठित आहेत' असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. (सू. १५) आतां उपभोग मात्र जीवालाच होतो, देवतांना होत नाहीं. कारण, छांदोग्य श्रुतीमध्यें 'जीवात्म्याशींच प्राणांचा संबंध आहे' असें सांगितलें आहे. शिवाय, इंद्रियें अनेक असल्यामुळे त्यावर अधिष्ठित अशा देवताही अनेक आहेत. तेव्हां 'त्यांना उपभोग होतो' असें म्हणतां येत नाहीं. कारण शरीरामध्यें उपभोग घेणारा एक आहे. (सू. १६) शिवाय, पुण्यपापांचा संबंध जीवात्म्यालाच होत असल्यामुळें उपभोगही त्यालाच संभवतो. देवता ह्या मोठया ऐश्वर्याच्या जागीं राहत असल्यामुळें त्या ह्या हीन शरीरामध्यें उपभोग घेऊं शकत नाहींत. शिवाय, देवता ह्या पापी नसल्यामुळें त्यांना दुःखोपभोग मुळींच संभवत नाहीं, शिवाय, 'मरणाच्या वेळीं जीवाच्या मागोमाग सर्व प्राण निघून जातात' असें बृहदारण्यकामध्यें सांगितलें आहे. त्यावरून 'जीव आणि प्राण यांचा संबंध नित्य आहे' असें सिद्ध होतें. तेव्हां अर्थातच प्राणांचा म्हणजे इंद्रियांचा स्वामी जीवच आहे. देवता या सारथ्याप्रमाणें फक्त चालक आहेत त्यांना उपभोग नाहीं ही गोष्ट सिद्ध होते.]

ज्योतिराद्यधिष्ठानं तु तदामननात् ॥ १४ ॥

१४ परंतु (प्राण हे) ज्योति वगैरेंनीं अधिष्ठित आहेत. कारण श्रुतीमध्यें तसें सांगितलें आहे. (७)

आतां 'ते प्रकृत प्राण आपल्या मोठेपणामुळेंच आपआपलीं कार्यें करण्याला समर्थ होतात, किंवा (त्यांचा अभिमान बाळगणाऱ्या अशा) देवतांनीं अधिष्ठित असल्यामुळें समर्थ होतात' हा विचार येथें कर्तव्य आहे. (पूर्वपक्षी म्हणतोः—) प्राण आपल्या मोठेपणामुळेंच (कार्य करण्याविषयीं) प्रवृत्त होतात. कारण, त्यांचा स्वतःच्या अंगीं कार्य करण्याची शक्ति आहे. शिवाय, 'प्राण हे देवतांनीं अधिष्ठित असल्यामुळें त्यांची प्रवृत्ति होते' असें मानलें तर त्या ज्या अभिमान बाळगणाऱ्या देवता त्यांनाच भोक्तृत्व प्राप्त होईल; आणि त्यामुळें जीवात्म्याचें भोक्तृत्व लयाला जाईल. तेव्हां ह्या (प्राणां-)ची आपल्या स्वतःच्या मोठेपणामुळेंच प्रवृत्ति होते (असें म्हटलें पाहिजे).

७ शरीरातील प्राणाला.

१ कारण, जर प्राणांचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतामुळेंच प्राणांच्या प्रवृत्ती होत असतील, तर अर्थातच त्या प्रवृत्तींपासून होणारे उपभोग त्या देवतानाच मिळतील.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—'परंतु (प्राण हे) ज्योति वगैरेंनीं अधिष्ठित' इत्यादि. (सूत्रांतील) 'परंतु' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो. वाणी[1] वगैरे इंद्रियांचा जो समुदाय तो अग्नि वगैरेंचा अभिमान बाळगणाऱ्या ज्या ज्योति वगैरे देवता त्यांनीं अधिष्ठित आहे, म्हणूनच त्याची आपआपलें कार्य करण्याविषयीं प्रवृत्ति होते[2] अशी (येथें सूत्रकार) प्रतिज्ञा करतात; आणि 'श्रुतीमध्यें तसें सांगितलें आहे' हें त्याचें कारण दाखवितात. उदा०—'अग्नीनें वाणीचें रूप धारण करून मुखामध्यें प्रवेश केला' (ऐ. २।४) इत्यादि श्रुतीमध्यें तसें सांगितलें आहे. आतां 'अग्नीनें[3] वाणीचें स्वरूप धारण केलें आणि मुखामध्यें प्रवेश केला' असें जें सांगितलें आहे तें देवतास्वरूपी अग्नि हा ('वाणीवर) अधिष्ठित होतो[4]' असें गृहीत धरून सांगितलें आहे. कारण, अग्नीचा वाणीशीं आणि (तद्द्वारा) मुखाशीं जो देवतारूप संबंध[5] तो सोडून त्या अग्नीचा त्या वाणीशीं आणि मुखाशीं दुसरा कोणताही विशेष प्रकारचा संबंध[6] असलेला दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. तसेंच, 'वायूनें प्राणाचें स्वरूप धारण करून नासिकेमध्यें प्रवेश केला' (ऐ. २।४) इत्यादि श्रुतीही अशाच लावाव्या. तसेंच, वाणी हाच ब्रह्माचा चाथा पाद आहे; तो अग्निरूपी ज्योतीच्या योगानें प्रकाशतो आणि तापतो' (छां. ३।१८।३) इत्यादि इतर श्रुती देखील 'वाणी वगैरे इंद्रियांच्या अग्नि वगैरे ज्योती आहेत' असें सांगून, ह्याच गोष्टीचें[10] दृढीकरण करतात. तसेंच, 'त्या (प्राणा—) नें मुख्य वाणीलाच

---

२ 'अग्नीनें वाणीचा अभिमान बाळगून त्या वाणीच्या द्वारानें मुखामध्यें प्रवेश केला' असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

३ आतां 'ज्याप्रमाणें मृत्तिकेचा घट या रूपानें परिणाम होतो, त्याप्रमाणें अग्नीचा वाणी या रूपानें परिणाम होऊन त्यानें प्रवेश केला' असा या श्रुतीचा साधा अर्थ होतो; व तो अर्थ घेतला असतां ह्या श्रुतीवरूनच 'वाणीचा अभिमान बाळगणारी अग्नि ही देवता आहे असें सिद्ध होत नाहीं' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

४ वाणीचा अभिमान बाळगून तिच्यावर देखरेख करतो.

५ अग्नीनें देवतेच्या स्वरूपानें वाणीचा अभिमान बाळगणें, आणि त्या वाणीच्या द्वारानें मुखामध्यें प्रवेश करणें हा संबंध.

६ अग्नीनें वाणीरूपानें परिणाम पावणें आणि मुखामध्यें प्रवेश करणें हा संबंध.

७ अ. २ पा. ४ सू. ९ टीप ३ पहा.

८ व्यक्त होतो.

९ आपलें कार्य करण्याविषयीं म्हणजे बोलण्याविषयीं तयार होतो.

१० वर (टी. ५ मध्यें) सांगितलेल्या संबंधाचें.

११ गान कर्मामध्यें मुख्य अशा वाणीलाच.

खरोखर (मृत्यूपासूनें) सोडविलें, जेव्हां ती मृत्यूपासून मुक्त झाली तेव्हां (लागलींच) ती अग्निस्वरूप झाली ' (बृ. १।३।१२) इत्यादि श्रुती देखील वाणी वगैरे (इंद्रियां-) ना अग्नि वगैरेंचें स्वरूप प्राप्त होतें असें सांगून हीच गोष्ट सुचवितात. तसेंच, सर्व ठिकाणीं आध्यात्मिक आणि आधिदैवत असे भेद करून जो वाणी वगैरेंचा आणि अग्नि वगैरेंचा निर्देश केला आहे तो त्यांचा वरील संबंध गृहीत धरूनच केला आहे.[13] या गोष्टीला अनुसरूनच ' वाणी ही आध्यात्मिक आहे, बोलावयाची गोष्ट[14] ही अधिभूत[15] आहे, आणि अग्नि ही तिची देवता आहे असे तत्त्वदर्शी ब्राह्मण म्हणतात ' इत्यादि

---

१२ खोटें भाषण करण्यापासून उत्पन्न झालेलें जें पातक तद्रूपी मृत्यूपासून.

१३ श्रुतीमध्य (छा. ३।१८।१) आरभीं आध्यात्मिक म्हणजे शरीरामध्ये असणाऱ्या अशा मनाची ब्रह्मरूपानें उपासना करावी; आणि आधिदैविक म्हणजे देवतास्वरूपी अशा आकाशाची ब्रह्मरूपानें उपासना करावी असे सांगितलें आहे. कारण, मन आणि आकाश हे ब्रह्मासारखेच सूक्ष्म पदार्थ असल्यामुळे ते ब्रह्मरूपानें उपासना करण्याला योग्य आहेत. आता, ज्याची उपासना करावयाची त्याच्या संबंधानें ज्यास्त माहिती सांगावी या उद्देशानें श्रुतीमध्यें पुढें त्या मनरूपीं ब्रह्माचे वाणी, प्राण, चक्षु आणि श्रोत्र असे चार (पाय) सांगितले आहेत. ज्याप्रमाणें गाय ही आपल्या चार पायांनीं चालण्याविषयीं प्रवृत्त होते, त्याप्रमाणें मन हें वाणी, प्राण, चक्षु आणि श्रोत्र ह्या चौघाच्या योगानें विषयाकडे प्रवृत्त होते; म्हणून ते मनाचे चार पाय आहेत अशी कल्पना केली आहे. तसेंच, आकाशरूपीं ब्रह्माचे अग्नि, वायु, सूर्य आणि दिशा असे चार पाय सांगितले आहेत. ज्याप्रमाणे गाईचे चार पाय गाईच्या पोटाला लागलेले असतात, त्याप्रमाणे अग्नि, वायु, सूर्य, आणि दिशा ह्या चार देवता आकाशरूपी देवतेशीं संबद्ध असल्यामुळे अग्नि, वायु वगैरे आकाशाचे पाय आहेत अशी कल्पना केली आहे. नंतर ' वाणी हा जो (त्या मनरूपीं) ब्रह्माचा एक पाद आहे, तो आकाशरूपीं ब्रह्माचा जो अग्नि हा एक पाद तद्रूपी ज्योतीच्या योगानें प्रकाशतो (व्यक्त होतो) आणि तापतो (आपलें कार्य करण्याविषयीं म्हणजे बोलण्याविषयीं तयार होतो), प्राण हा जो ह्या (मनरूपीं) ब्रह्माचा एक पाद आहे तो वायुरूपी ज्योतीच्या योगानें प्रकाशतो. आणि तापतो ' ह्या श्रुतीनें मनरूपीं ब्रह्माच्या पादाचा आकाशरूपीं ब्रह्माच्या पादाशीं संबंध जोडला आहे. त्यावरून अग्नि, वायु, सूर्य आणि दिशा हे देवतारूपानें वाणी, प्राण, चक्षु आणि श्रोत्र यांचा अभिमान बाळगतात असा त्यांचा संबंध सिद्ध होतो.

१४ शरीरसंबंधी वस्तु.

१५ शब्द.

१६ भौतिक वस्तु. शब्द हा आकाशरूपी महाभूताचा गुण आहे.

स्मृतीमध्यें देखील 'वाणी वगैरे इंद्रियें हीं अग्नि वगैरे देवतांनीं अधिष्ठित आहेत' असें विस्तृत रीतीनें प्रतिपादन केलें आहे. आतां 'प्राण हे आपल्या मोठेपणामुळेंच (कार्य करण्याविषयीं) प्रवृत्त होतात. कारण, त्यांच्या अंगीं कार्य करण्याची शक्ति आहे' असें जें म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण, 'गाडी वगैरे वस्तूंना (प्रवृत्त होण्याची) शक्ति असूनही त्यांना बैल वगैरे जोडल्यानंतरच त्यांची प्रवृत्ति होते' असें दिसून येतें. आतां, (प्रवृत्ति) जरी दोन्ही तऱ्हांची आढळते, तरी इंद्रियांची प्रवृत्ति येथें (इंद्रियें) देवतांनीं अधिष्ठित असल्यामुळेंच होते असा आम्ही श्रुतीवरून निश्चय करतों. (१४)

आतां '(प्राणांवर) अधिष्ठित होणाऱ्या देवतांनाच भोक्तृत्व प्राप्त होईल, आणि जीवात्म्याचें भोक्तृत्व लयास जाईल' असें जें (पूर्वपक्ष्यानें) म्हटलें आहे त्याचा परिहार (सूत्रकार) करतातः—

प्राणवता शब्दात् ॥ १५ ॥

१५ (प्राणांचा) प्राणवानाशीं (संबंध आहे असें) श्रुतीवरून (समजतें). (७)

जरी प्राणांवर अधिष्ठित होणाऱ्या अशा देवता आहेत, तरी देखील ह्या प्राणांचा *प्राणवानाशीं म्हणजे शरीर-इंद्रियांच्या समुदायाचा स्वामी जो जीवात्मा त्याच्याशींच* संबंध आहे असें श्रुतीवरून समजतें, उदा०—'आतां, ज्या आकाशामध्यें ह्या चक्षुरिंद्रियानें प्रवेश केला आहे त्या ठिकाणीं तो चाक्षुष पुरुष आहे, आणि त्यानें अवलोकन करण्याकरतां हें चक्षुरिंद्रिय आहे, असें जरी आहे तरी मीं ह्याचा वास घ्यावा असें जो जाणतो तो-(ही) आत्मा होय, आणि त्यानेंच वास घेण्याकरितां हें घ्राणेंद्रिय आहे' (छां. ८।१२।४) इत्यादि श्रुति जीवात्म्याशींच प्राणांचा संबंध आहे असें सांगते. शिवाय, ह्या शरीरामध्यें प्रत्येक इंद्रियाची अभिमान बाळगणारी देवता भिन्न भिन्न असल्यामुळें त्या

---

१७ आतां, क्षीर वगैरे वस्तूंची दुसरा पदार्थ जोडल्यावांचूनही दह्याच्या रूपानें परिणाम पावण्याविषयीं प्रवृत्ति होते असें दिसून येतें; तेव्हा लोकामध्यें दोन्ही तऱ्हा दृष्टीस पडत असल्यामुळें येथें प्राणांची प्रवृत्ति ही दुसऱ्या पदार्थाच्या संबंधानेंच होते असा निश्चय करतां येत नाहीं अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१ 'बुबुळरूपी देहाच्या छिद्रामध्यें चक्षुरिंद्रिय राहतें. या चक्षुरूप चिन्हावरून आत्म्याचें अस्तित्व स्पष्ट समजतें. तसेंच, इतर इंद्रियरूपी चिन्हावरूनही आत्म्याचें अस्तित्व सिद्ध होतें' असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. या श्रुतीमध्यें चक्षु वगैरे प्राणांचा जीवाशीं ('साधन' या रूपानें) संबंध सांगितला आहे.

भिन्न भिन्न देवतांना भोक्तृत्व असू शकत नाहीं कारण, ' प्रतिसधान ' वगैरे[2] गोष्टी संभवत असल्यावरून ह्या शरीरामध्यें जीवात्मा हा एकच भोक्ता आहे असें समजतें. (१५)

तस्य च नित्यत्वात् ॥ १६ ॥

१६ आणि तो नित्य असल्यामुळें (प्राणांचा त्याच्याशींच संबंध आहे.). (७)

आणि तो जीवात्मा ह्या शरीरामध्यें ' भोक्ता ' या रूपानें नित्य आहे. कारण, पुण्यपापाचा सबंध आणि सुखदुःखाचा उपभोग हे त्यालाच संभवतात, देवताना संभवत नाहींत. कारण, त्या देवता मोठया ऐश्वर्याच्या जागीं राहत असल्यामुळें त्या ह्या हीन शरीरामध्यें उपभोग घेऊ शकत नाहींत. श्रुतीही अशीच आहे --' ह्या (देवा-) प्रत पुण्यच जातें, खरोखर देवाना पाप लागत नाहीं[1] ' (बृ १।५।२), आणि प्राणाचा जीवात्म्याशींच संबध नित्य आहे. कारण, ' तो (जीवात्मा शरीरापासून) निघाला म्हणजे त्याच्या मागोमाग (मुख्य-) प्राण निघतो; आणि तो (मुख्य-) प्राण निघाला म्हणजे त्याच्या मागून (इतर) सर्व प्राण निघतात ' (बृ. ४।४।२) इत्यादि श्रुतींवरून '(जीवाचें) उत्क्रमण वगैरे झालें असता प्राण त्याला अनुसरतात ' असें दिसून येतें[2] तेव्हा जरी इंद्रियाचें नियमन करणाऱ्या देवता आहेत, तरी जीवात्म्याचें भोक्तृत्व त्याला जात नाहीं. तेव्हा देवता ह्या इंद्रियाच्याच वर्गांतल्या आहेत[3], भोक्त्याच्या वर्गांतल्या नाहींत. (१६)

---

२ ' ज्या मीं रूप पाहिलें तोच मी शब्द ऐकतों ' असें लोकामध्यें प्रतिसधान (ओळख) झालेलें दिसतें, त्यावरून पाहणारा आणि ऐकणारा असा भोक्ता एकच आहे असें सिद्ध होतें

१ आता, ज्याअर्थी देवाना पापच नाहीं, त्याअर्थी त्या पापाचें दुःखोपभोगरूप जें फल तें देखील त्यांना नसलेंच पाहिजे आणि ह्या शरीरामध्यें तर दुःखाचाही उपभोग होतो यावरून त्या देवाना भोक्तृत्व नाहीं, तर जीवालाच आहे, असें सिद्ध होतें

२ तात्पर्य-- ज्याप्रमाणें रथामध्यें बसलेल्या मनुष्याच्या धोरणानें सारथी हा पुढें बसून घोडे हांकतो त्याप्रमाणेंच शरीरामध्यें असलेल्या जीवात्म्याच्या धोरणानें देवता ह्या इंद्रियावर अधिष्ठित होऊन त्याना हाकीत असतात परंतु त्यापासून जे काहीं उपभोग होतात ते जीवात्म्यालाच होतात, त्या देवताना होत नाहींत असें समजावें

३ ज्याप्रमाणें दिव्याच्या योगानें एखादी वस्तु पाहिली असतां तेथें पाहण्याचें साधन जें चक्षुरिंद्रिय त्याला तो दिवा सहाय होत असल्यामुळें तो दिवा साधनाच्या वर्गांतच गणला जातो, त्याप्रमाणेंच येथेंही देवता ह्या इंद्रियाना सहाय होत असल्यामुळें त्या त्याच्याच वर्गांत गणल्या जातात असें समजावें.

[आता येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे या अधिकरणामध्यें सतराव्या सूत्रापासून एकोणिसाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत साराशः–(सू. १७) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, चक्षु वगैरे इतर प्राण हे मुख्यप्राणाचेच विशेष प्रकारचे व्यापार आहेत. तीं स्वतन्त्र तत्त्वें नव्हेत, कारण, 'त्या सर्व प्राणाना मुख्यप्राणाचेंच रूप प्राप्त झालें' असें बृहदारण्यक श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. शिवाय, त्या चक्षु वगैरेंना 'प्राण' हें नाव देखील 'ते मुख्यप्राणाचे व्यापार आहेत' असें मानलें असता बरोबर जुळतें सिद्धान्त्याचें असें म्हणणें आहे कीं, चक्षु वगैरे इतर प्राण हीं स्वतन्त्र तत्त्वें आहेत. कारण, मुडक उपनिषदामध्ये मुख्यप्राणाचा निर्देश करून त्याहून निराळा असा इतर प्राणाचा इद्रियरूपानें निर्देश केला आहे. आणि 'मुख्यप्राण हा इद्रिय आहे' असं कोठेंही प्रसिद्ध नाहीं. (सू. १८) शिवाय, बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें मुख्यप्राणाचा आणि इतर प्राणाचा भेदान निर्देश केला आहे. (सू. १९) शिवाय, मुख्यप्राण आणि इतर प्राण यामध्यें बरेंच वैलक्षण्य आहे:–'निद्रावस्थेमध्यें मुख्यप्राण हा एकटा जागा असतो, बाकीचे प्राण जागे नसतात. मुख्यप्राण हाच शरीर धारण करितो, इतर प्राण करीत नाहीत इत्यादि' आता 'इतर प्राणाना मुख्यप्राणाचें रूप प्राप्त झालें' असें जें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे, त्याचा अभिप्राय असा:– इतर प्राणाचें चलनवलनसुद्धा मुख्यप्राणाच्या स्वाधीन आहे, तेव्हा अर्थातच त्या प्राणाना मुख्यप्राणाचें रूप प्राप्त झाल्यासारखें होतें तसेंच चक्षु वगैरेंना प्राण शब्द लावण्याचें कारणही हेंच होय. तात्पर्य, 'इतर प्राण हे मुख्यप्राणापेक्षा निराळींच तत्त्वें आहेत' असें सिद्ध झाले]

त इन्द्रियाणि तद्व्यपदेशादन्यत्र श्रेष्ठात् ॥ १७ ॥

१७ मुख्यप्राणाखेरीज बाकीच्या त्या (प्राणां-) ना इंद्रियें असें म्हणतात. कारण (श्रुतीमध्यें) तसा व्यवहार केला आहे. (८)

'मुख्यप्राण एक आहे आणि इतर प्राण अकरा आहेत' असें सांगितलें. आता त्या (इतर प्राणा-) सबधानें दुसरा असा सशय येतो कीं 'ते इतर प्राण मुख्यप्राणाचेच भिन्न भिन्न व्यापार आहेत, किंवा ते (मुख्यप्राणाहून) निराळे पदार्थ आहेत'. मग आता तुझें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतो – माझें म्हणणें असें आहे कीं) इतर प्राण हे मुख्यप्राणाचेच भिन्न भिन्न व्यापार आहेत. कशावरून ? श्रुतीवरून. श्रुतीमध्यें मुख्यप्राणाला आणि इतर प्राणांना (एका ठिकाणीं) आणून इतर प्राण हे मुख्यप्राणरूप आहेत असें सांगितलें आहे. उदा०—'आता आपणा सर्वांना ह्या मुख्यप्राणाचेंच रूप असो (अशी इतर प्राणानीं प्रार्थना केली). नतर त्या सर्वांना ह्या (प्राणा-) चेंच रूप प्राप्त झालें' (बृ. १।५।२१). शिवाय, (मुख्यप्राण आणि इतर प्राण या सर्वांचा वाचक) असा जो 'प्राण' हा शब्द तो एकच असल्यामुळें (ते सर्व प्राण) एकच आहेत असा निश्चय होतो. नाहीं तर, (एका) 'प्राण' शब्दाचे अनेक अर्थ आहेत असें मानावें लागेल, आणि तसें मानणें तर बरोबर नाहीं. किंवा ('प्राण' या शब्दाचा) एक

अर्थ मुख्य आहे आणि इतर अर्थ लाक्षणिक आहेत असें तरी मानावें लागेल. तेव्हां जसें एकाच प्राणाचे प्राण वगैरे पांच व्यापार आहेत, तसेंच वाणी वगैरे अकरा इंद्रियें देखील (त्या प्राणाचेच व्यापार आहेत).

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— वाणी वगैरे (इंद्रियें हे) प्राणाहून निराळेच पदार्थ आहेत. कशावरून ? पृथक् व्यवहार होतो यावरून. तो पृथक् व्यवहार कोणता (असें विचारशील तर सांगतोंः—) त्या प्रकृत प्राणांपैकीं मुख्यप्राणाला सोडून बाकीच्या अकरांना 'इंद्रियें' असें म्हणतात. कारण, श्रुतीमध्यें तसा व्यवहार केलेला दृष्टोत्पत्तीस येतो. 'ह्यापासून प्राण उत्पन्न होतो; तसेंच मन आणि सर्व इंद्रियें उत्पन्न होतात' (मुं. २।१।३) इत्यादि स्थलीं *प्राण पृथक् सांगितला आहे, आणि इंद्रियें हीं पृथक् सांगितलीं आहेत.* शंकाः— असें मानलें तर मनाला देखील प्राणाप्रमाणें इंद्रियांच्या वर्गांतून काढून टाकावें लागेल. कारण, (श्रुतीमध्यें) 'मन आणि सर्व इंद्रियें' असा पृथक् व्यवहार केलेला दिसून येतो. (उत्तरः—) हें खरें आहे. परंतु स्मृतीमध्यें अकरा इंद्रियें सांगितलीं असल्यामुळे श्रोत्र वगैरेंप्रमाणें मनाचा देखील इंद्रियांमध्यें संग्रह केला पाहिजे. पण 'प्राण इंद्रिय आहे' ही गोष्ट मात्र कोणत्याही श्रुतीमध्यें किंवा स्मृतीमध्यें प्रसिद्ध नाहीं. आतां (मुख्यप्राणापेक्षां इतर प्राण हे) भिन्न पदार्थ आहेत असा पक्ष घेतला, तरच हा (वर दाखविलेला) पृथक् व्यवहार जुळतो. आणि '(सर्व प्राण मिळून) एकच आहे' असें मानलें तर मात्र 'प्राण हा एकच असून त्याला कोठें इंद्रिय असा व्यवहार होतो, आणि कोठें होत नाहीं' हें विप्रतिपिद्ध होईल. यावरून 'इतर प्राण हे मुख्यप्राणापेक्षां निराळेच पदार्थ आहेत' (असें सिद्ध झालें.) (१७)

आणखी कशावरून (इतर प्राण हे मुख्यप्राणापेक्षां) निराळे पदार्थ आहेत ?

भेदश्रुतेः ॥ १८ ॥

१८ (वाणी वगैरे हे मुख्यप्राणापेक्षां निराळेच पदार्थ आहेत.) कारण श्रुतीमध्यें पृथक् निर्देश केला आहे. (८)

श्रुतीमध्यें सर्व ठिकाणीं वाणी वगैरेंपेक्षां प्राणाचा पृथक् निर्देश केला आहे. कारण, श्रुतीनें 'ते (देव) वाणीला बोलले' (बृ. १।३।२) असा उपक्रम करून, पुढें 'त्या वाणी वगैरेंचा दैत्यांनीं पातकाच्या योगानें विध्वंस केला' असें सांगून, तें वाणी वगैरेंचें प्रकरण संपवून, नंतर 'ते ह्या मुखामध्यें असणाऱ्या प्राणाला बोलले' (बृ. १।

३।७) ह्या वाक्यापासून दैत्यांचा विध्वंस करणारा जो *मुख्यप्राण त्याचा* पृथक् उपक्रम केला आहे. तसेंच, ' (ब्रह्मदेवानें) आपल्याकरतां मन, वाणी, आणि प्राण हीं (तीन अन्नें) उत्पन्न केलीं ' (बृ. १।५।३) इत्यादि भेद प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीही येथें उदाहरणार्थ दाखल कराव्या. तेव्हां याकरितांही इतर प्राण हे मुख्यप्राणापेक्षां निराळे पदार्थ आहेत. (१८)

आणखी कशावरून (इतर प्राण हे मुख्यप्राणापेक्षां) निराळे पदार्थ आहेत ?

वैलक्षण्याच्च ॥ १९ ॥

१९ विजातीय स्वरूप आहे म्हणूनही (मुख्यप्राणाहून इतर प्राण निराळे आहेत असें सिद्ध होतें). (८)

आणखी मुख्यप्राण व इतर प्राण यांचीं स्वरूपें विजातीय आहेत. वाणी वगैरे इंद्रियें निद्रित झालीं असतां एक मुख्यप्राण (तेवढा) जागृत असतो; त्यालाच एकट्याला मृत्यु ग्रासीत नाहीं; पण बाकीच्यांना मृत्यूनें ग्रासलें आहे. शिवाय, शरीरधारण होणें आणि शरीर पडणें याचें कारण, *त्या मुख्यप्राणाची स्थिति आणि उत्क्रमण* हेंच आहे; इंद्रियांची स्थिति आणि उत्क्रमण हें नाहीं. शिवाय, विषयांचें प्रत्यक्ष होण्याचें कारण, इंद्रियेंच आहेत, प्राण नाहीं. अशा रीतीनें प्राण आणि इंद्रियें यांच्या स्वरूपांमध्यें

---

१ (सू. १८) इंद्रियांच्या ज्या (शास्त्रीय विचारानें संस्कृत झालेल्या) वृत्ती त्या देव होत; आणि त्या वृत्तींच्या उलट ज्या इंद्रियांच्या स्वाभाविक वृत्ती त्या दैत्य होत. ह्या देवाची आणि दैत्यांची नेहमीं लढाई होत असल्यामुळें ' कांहीं तरी चांगलें (पुण्य-) कर्म करून त्या दैत्यांचा पराजय करावा ' ह्या हेतूनें त्या सर्व देवांनीं मिळून गायन करण्याविषयीं अगोदरच उद्युक्त झालेल्या वाणीला ' तूं आमच्याकरतां गा ' असें सांगितलें; व तें कबूल करून तिनें गाण्याला आरंभ केला. इतक्यात त्या दैत्यांनीं ' इंद्रियें हीं विषयलंपट असतात ' हें जाणून त्या वाणीला भलत्याच विषयाच्या नादाला लावून तिच्याकडून खोटें भाषण वगैरे पापकर्म करवून तिचा विध्वंस केला. त्याप्रमाणें सर्व इंद्रियांचा विध्वंस केला. इतकें सांगून श्रुतीमध्यें हें प्रकरण संपविलें आहे. नंतर पुढें श्रुतीमध्यें दुसऱ्या प्रकरणाला आरंभ करून असें सांगितलें आहे:— ते देव प्राणाकडे गेले, आणि प्राणाला गायन करण्याविषयीं त्यांनीं सांगितलें. तेथेंही त्या प्राणाचा विध्वंस करण्याकरतां दैत्य आले. परंतु प्राणाला कांहींच विषय नसल्यामुळें त्यांचें कांहीं चाललें नाहीं; इतकेंच नाहीं, तर ज्याप्रमाणें धोंड्यावर ढेंकूळ टाकलें असता धोंडा न फुटतां ढेंकूळच फुटतें, त्याप्रमाणें त्या दैत्यांचाच उलट विध्वंस झाला असें बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें वर्णन केलें आहे.

२ भोगाचीं साधनें.

१ (सू. १९) विषयसंबंधरूपी मृत्यु.

मोठा विजातीयपणा आहे. यावरूनही ' हीं इंद्रियें (मुख्यप्राणापेक्षां) निराळे पदार्थ आहेत ' असें सिद्ध होतें.

आतां ' त्या सर्वांना ह्या (मुख्यप्राणा-) चेंच रूप प्राप्त झालें ' (बृ. १।५।२१) ह्या श्रुतीवरून इंद्रियें हीं प्राणरूपच आहेत असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण, पूर्वापरग्रंथ पाहिला असतां त्या श्रुतीपासूनही विजातीयपणाचेंच ज्ञान होतें. कारणः— त्या श्रुतीनें ' मी बोलतच राहीन असा वाणीनें पण केला ' (बृ. १। ५।२१) असा वाणी वगैरे इंद्रियाचा उपक्रम करून नंतर ' त्या (इंद्रियां-) ना मृत्यूनें श्रमरूप होऊन पछाडलें. म्हणून वाणी श्रम पावतेच ! ' (बृ. १।५।२१) अशा रीतीनें इंद्रियें श्रमरूपी मृत्यूनें ग्रासलेलीं आहेत असें सांगून, (शेवटीं) ' आतां जो हा मुख्यप्राण आहे त्याला मात्र मृत्यु प्राप्त झाला नाहीं ' (बृ. १।५।२१) अशा रीतीनें मृत्यूनें न ग्रासलेला तो प्राण पृथकच सांगितला आहे. तसेंच, ' आपणामध्यें हाच श्रेष्ठ आहे ' (बृ. १।५।२१) ह्या वाक्यांत ह्या (मुख्यप्राणा-) चें श्रेष्ठत्व ठरविलें आहे. तेव्हां या श्रुतींच्या अनुरोधानें ' वाणी वगैरेंना जें चलनवलन मिळतें ते मुख्यप्राणाच्या स्वाधीन आहे ' याच अर्थानें ' वाणी वगैरेंना मुख्यप्राणाचें रूप प्राप्त होतें ' असें समजावें; (वाणी वगैरे इंद्रियांचें खरोखरच) मुख्यप्राणाशीं तादात्म्य आहे असें समजूं नये. यावरूनच[२] 'प्राण'- या शब्दाचा इंद्रिय हा अर्थ लाक्षणिक आहे असेंही सिद्ध होतें.[३] आणि या गोष्टीला अनुसरूनच ' त्या सर्वांना ह्या (मुख्यप्राणा—) चेंच रूप प्राप्त झालें म्हणूनच त्यांना ह्याच्या नावानें प्राण असें म्हणतात ' (बृ. १।५।२१) ही श्रुति ' प्राण ' या शब्दाचा ' मुख्यप्राण ' हाच मुख्य अर्थ आहे, व त्याचा ' इंद्रिय ' हा अर्थ लाक्षणिकच आहे असें दाखविते. तेव्हां यावरून इंद्रियें हे प्राणापेक्षा निराळेच पदार्थ आहेत (असें सिद्ध होतें). (१९)

[आता येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें विसाव्या सूत्रापासून बाविसाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. साराशः— (सू. २०) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जीवानेंच हें जग नावारूपाला आणिलें आहे. कारण ' ह्या पंचमहाभूतांमध्यें जीवरूप आत्म्याच्या द्वारानें प्रवेश करून मला नामरूपें व्यक्त करूं दे ' ह्या श्रुतीमध्यें ' जीवरूप आत्म्याच्या द्वारानें ' असें स्पष्ट म्हटलें आहे. आतां परमात्मा हा फक्त प्रयोजक कर्ता आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, परमात्म्यानेंच हें जग नावारूपाला आणलें आहे. कारण ' मला नामरूपें

---

२ इंद्रियाचें मुख्यप्राणाशीं तादात्म्य नाहीं यावरूनच.

३ तेव्हा पूर्वपक्ष्यानें जें पूर्वी ' प्राणापेक्षा इंद्रियें निराळीं मानलीं तर एका प्राण शब्दाचे अनेक अर्थ मानावे लागतील ' असें म्हटलें होतें तें बरोबर नाहीं असें यावरून सिद्ध होतें.

व्यक्त करूं दे ' अशी परमात्म्याची इच्छा श्रुतीनें प्रदर्शित केली आहे. पूर्वपक्ष्यानें दाखविलेल्या श्रुतीमध्य ' जीवरूप आत्म्याच्या द्वारानें ' असें जें म्हटलें आहे, त्याचा ' प्रवेश करून ' याकडे संबंध आहे, ' व्यक्त करूं दे ' याकडे नाहीं. शिवाय पर्वत, नदी, समुद्र वगैरेंना नावारूपाला आणण्याचें जीवाला सामर्थ्यच नाहीं. आता, ईश्वर ज ह्या जगाला नावारूपाला आणतो तें त्रिवृत्करण करून आणतो असें समजावें त्रिवृत्करण म्हणजे पृथ्वी, जल आणि तेज या तीन भूतांचें मिश्रण होय. (सू. २१) त्रिवृत्करण केलेल्या भूमी वगैरेंच्या अन्न वगैरेंच्या द्वारानें पुरुषानें उपभोग घेतला म्हणजे त्यापासूनच मांस वगैरे सर्व पदार्थ उत्पन्न होतात तात्पर्य, शरीराच्या बाहेरचे घट, पट वगैरे सर्व पदार्थ आणि शरीराच्या आतील रक्त, मांस वगैरे सर्व पदार्थ त्रिवृत्करण केलेल्या भूतापासूनच उत्पन्न झाले आहेत. एकट्याच भूतापासून उत्पन्न झालेला असा एकही पदार्थ नाहीं. (सू. २२) आता ' ही पृथ्वी, हे जल ' इत्यादि जो व्यवहार होतो, तसेंच ' मांस हें पृथ्वीचें कार्य आहे, रक्त हें जलाचें कार्य आहे ' इत्यादि जो व्यवहार होतो, तो त्यामध्यें इतर धातू मुळींच नाहींत म्हणून होतो असें नाहीं. तर त्यामध्यें इतर धातूंपेक्षा ती धातू जास्त आहे म्हणून होतो, असें समजावें]

संज्ञामूर्तिक्लृप्तिस्तु त्रिवृत्कुर्वत उपदेशात् ॥ २० ॥

२० परंतु संज्ञा आणि मूर्ति यांची रचना ही त्रिवृत् करणाऱ्याचीच (कृति) होय. कारण (श्रुतीमध्यें तसेंच) सांगितलें आहे. (९)

सताच्या[1] प्रकरणामध्यें तेज, उदक, आणि पृथ्वी यांची उत्पत्ति सांगून पुढें असें म्हटलें आहे:—' त्या ह्या देवतेनें[2] ईक्षण केलें — आता ह्या तीन देवतांमध्यें[3] ह्या जीवरूप आत्म्यानें प्रवेश करून मला नामरूपें उत्पन्न करूं दे; आणि त्या तिहींपैकीं प्रत्येकीला त्रिवृत् करूं दे[4] ' (छा. ६।३।२). आता येथें असा संशय येतो कीं ह्या नामरूपाच्या उत्पत्तीचा कर्ता जीवात्मा आहे किंवा परमात्मा आहे. (पूर्वपक्षी म्हणतो -) ह्या नामरूपाच्या उत्पत्तीचा कर्ता जीवात्माच आहे. कशावरून ? ' ह्या जीवरूप आत्म्यानें प्रवेश करून ' असा श्रुतीमध्यें विशेष सांगितला आहे यावरून. ज्याप्रमाणें लोकामध्यें ' हेराच्या द्वारानें शत्रूच्या सैन्यामध्यें प्रवेश करून मी (तें सैन्य) मोजतों ' असा (एखाद्या राजानें) प्रयोग केला असता त्या सैन्याच्या मोजण्याचा कर्ता (वास्तविक) हेरच[5] आहे, राजा ह्या फक्त प्रयोजक कर्ता असल्यामुळें तो ' मी मोजतों ' असा प्रथम पुरुषाचा प्रयोग करून (त्या मोजण्याच्या क्रियेचा) आपल्यावर आरोप करतो; त्याप्रमाणें नामरूपाच्या उत्पत्तीचा कर्ता (वास्तविक) जीवात्माच आहे, परमात्मा ह्या फक्त प्रयोजक कर्ता[6]

१ सत् असें जें ब्रह्म त्याच्या.
२ परमात्म्यानें.
३ तेज, उदक, आणि पृथ्वी या तीन देवतामध्यें.
४ प्रत्येकाला इतर दोन देवतांशीं मिश्रित करू
५ हेराकडून सैन्य मोजविणारा.
६ जीवात्म्याकडून नामरूपें उत्पन्न करविणारा.

असल्यामुळें तो 'मला उत्पन्न करूं दे' असा प्रथम पुरुषाचा प्रयोग करून त्या उत्पत्तीचा आपल्यावर आरोप करतो. शिवाय, डित्थ, डवित्थ वगैरे नांवांच्या आणि घट, शराव वगैरे रूपांच्या उत्पत्तीचा कर्ता जीवच असतो असें लोकामध्यें दृष्टोत्पत्तीस येतें. तेव्हां ह्या (श्रुतीमध्यें सांगितलेल्या) नामरूपांच्या उत्पत्तीचा देखील जीवच कर्ता असला पाहिजे.

या पूर्वपक्षावर (सूत्रकार) उत्तर देतात:—'परंतु संज्ञा आणि मूर्ति यांची रचना' इत्यादि. (सूत्रांतील) 'परंतु' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो. संज्ञा आणि मूर्ति यांची रचना म्हणजे नांवें आणि रूपें यांची उत्पत्ति होय. 'त्रिवृत् करणारा' हा शब्द 'परमेश्वर' या अर्थाला सुचवितो. कारण, 'त्रिवृत् करण्याचा कर्ता परमात्मा आहे' या गोष्टीला (श्रुतीमध्यें) कोठेंही अपवाद सांगितला नाहीं. अग्नि, सूर्य, चंद्र, वीज वगैरे ठिकाणीं, तसेंच कुश, काश, पलाश वगैरे ठिकाणीं, तसेंच, पशु, मृग, मनुष्य वगैरे ठिकाणीं, जी प्रत्येक जातीला अनुरूप आणि प्रत्येक व्यक्तीला अनुरूप अनेक प्रकारची नामरचना व रूपरचना[12] (दृष्टीस पडते), ती तेज, उदक आणि पृथ्वी यांना उत्पन्न करणारा जो परमेश्वर त्याचीच खरोखर कृति आहे असें मानलें पाहिजे. कशावरून? (श्रुतीमध्यें तसें) सांगितलें आहे यावरून. कारण, ह्या (श्रुतीनें) 'त्या ह्या देवतेनें' असा उपक्रम करून 'मला उत्पन्न करूं दे' असा प्रथम पुरुषाचा प्रयोग करून 'परब्रह्मच उत्पन्न करणारें आहे' असें सांगितलें आहे. शंका:— श्रुतीमध्यें 'जीवरूप (आत्म्या-)नें' असा विशेष सांगितला असल्यामुळें 'उत्पत्तीचा कर्ता जीवात्माच आहे' असें मीं निश्चित केलें आहे. (उत्तर:—) असें निश्चित करतां येत नाहीं. कारण, 'जीवरूप (आत्म्या-)नें' ह्या शब्दांचा 'प्रवेश करून' ह्या शब्दांशींच संबंध आहे. कारण, तेच शब्द त्या शब्दांच्या जवळ आहेत. 'उत्पन्न करूं दे' ह्या शब्दांशीं त्यांचा संबंध नाहीं. जर 'उत्पन्न करूं दे' या शब्दांशीं त्यांचा संबंध असेल,

---

७ मुलें उपजल्यावर त्यांचीं डित्थ, डवित्थ वगैरे नांवें मनुष्येंच ठेवतात असें दृष्टोत्पत्तीस येतें.

८ तेज, उदक, आणि पृथ्वी या तीन पदार्थांचें मिश्रण करणारा.

९ एक प्रकारचे दर्भ.

१० एक प्रकारचें गवत.

११ पळसाचें झाड.

१२ मनुष्य, पशु इत्यादि नांवांची जी रचना ती, आणि मनुष्याला दोन हात, दोन पाय व पशूला चार पाय इत्यादि रूपांची जी रचना ती, मनुष्य, पशु यांच्या त्या त्या जातीला अनुरूप आहे. तसेंच, मनुष्यामध्यें देवदत्त, यज्ञदत्त वगैरे नांवांची जी रचना ती, आणि कोणी काळा, कोणी गोरा, कोणी लठ्ठ, कोणी बारीक इत्यादि रूपांची जी रचना ती, त्या त्या व्यक्तीला अनुरूप आहे.

तर मग 'मला उत्पन्न करूं दे' या वाक्यांत जो देवतेसंबंधानें प्रथम पुरुष योजिला आहे तो गौण रीतीनें योजिला आहे असें मानावें लागेल.[13] शिवाय, पर्वत, नद्या, समुद्र वगैरे अनेक[14] प्रकारचीं जीं नामरूपें तीं उत्पन्न करण्याचें ईश्वराहून व्यतिरिक्त अशा जीवाला सामर्थ्य नाहीं. आतां, ज्या गोष्टींविषयीं (जीवाला) सामर्थ्य आहे त्यांविषयीं देखील तें (सामर्थ्य) परमेश्वराच्या अधीनच आहे.[15] शिवाय,[16] जसा राजापेक्षां हेर हा भिन्न आहे तसा जीव म्हणून परमेश्वरापेक्षां अत्यंत भिन्न पदार्थ नाहीं.[17] कारण, श्रुतीमध्यें जीवाला 'आत्मा' असा शब्द लावला आहे; आणि (जीवाला) जीवपणा हा कवळ उपाधींमुळेंच[18] येत आहे. तेव्हां त्या (जीवा-) नें केलेली नामरूपांची उत्पत्ति देखील परमेश्वरानेंच केली आहे (असें समजलें पाहिजे). शिवाय, नामरूपांची उत्पत्ति करणारा परमेश्वरच आहे असा सर्व उपनिषदांचा सिद्धांत आहे. कारण, 'आकाश[19] खरोखर नामरूपांचें प्रकाशक आहे' (छां. ८।१४।१) इत्यादि श्रुती आहेत. तेव्हां नामरूपांची उत्पत्ति ही त्रिवृत् करणाऱ्या परमेश्वराचीच कृति आहे (असें सिद्ध झालें).

ह्या ठिकाणीं[20] जी ही नामरूपांची उत्पत्ति सांगितली आहे ती त्रिवृत्करणपूर्वकच[21][22] आहे असें सांगण्याची (श्रुतीची) विवक्षा आहे. कारण, तेज, उदक आणि पृथ्वी ह्यांची

---

१३ कारण, पूर्वपक्ष्याच्या मताप्रमाणें परमात्मा हा वास्तविक रीतीनें नामरूपें उत्पन्न करणारा नाहीं.

१४ डित्थ, डवित्थ वगैरे नांवांविषयीं आणि घट, शराव वगैरे रूपांविषयीं.

१५ कारण, 'हें सर्व जग परमात्म्यापासून उत्पन्न होतें' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे.

१६ ज्या वाक्यामध्यें एक व्यापार करून दुसरा व्यापार करतो असें सांगितलेलें असतें, त्या वाक्यामध्यें त्या दोन्ही व्यापारांचा कर्ता एकच असतो असा नियम आहे. तेव्हां येथें ज्याअर्थी 'प्रवेश करून नामरूपें व्यक्त करूं दे' असें म्हटलें आहे त्याअर्थी 'प्रवेश करणें' आणि 'व्यक्त करणें' या दोन्ही व्यापारांचा कर्ता एकच असला पाहिजे. आतां 'प्रवेश करणें' या व्यापाराचा कर्ता जीवात्मा आहे ही गोष्ट सिद्धांत्यालाही कबूलच आहे. तेव्हां अर्थातच नामरूपें व्यक्त (उत्पन्न) करण्याचाही कर्ता जीवात्माच मानला पाहिजे अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

१७ तेव्हा 'प्रवेश करणें' आणि 'व्यक्त करणें' या दोन्ही व्यापारांचा कर्ता भिन्न भिन्न होतो असे म्हणता येत नाहीं.

१८ बुद्धि वगैरे उपाधींमुळेंच.

१९ येथें 'आकाश' या शब्दाचा 'परमात्मा' असा अर्थ आहे.

२० ह्या प्रकृत छांदोग्य श्रुतीमध्यें.

२१ तेज, उदक आणि पृथ्वी ह्या तीन भूतांच्या मिश्रणाला 'त्रिवृत्करण' म्हणतात.

२२ म्हणजे तीन भूतांचें मिश्रण झाल्यानंतर जी नामरूपांची उत्पत्ति होते ती सांगण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

उत्पत्ति सांगण्यानेंच प्रत्येकीच्या[23] नामरूपांची उत्पत्ति सांगितली जात आहे. तें त्रिवृत्करण अग्नि, सूर्य, चंद्र, आणि वीज या ठिकाणीं श्रुतीनें दाखविलें आहे, उदा०—'अग्नीचें जें लाल रूप आहे तें तेजाचें रूप होय, जें पांढरें रूप आहे तें उदकाचें होय, आणि जें काळें रूप आहे तें पृथ्वीचें होय' (छां. ६।४।१) इत्यादि. अशा रीतीनें 'अग्नि' हें रूप उत्पन्न होतें; आणि नाम हें विषयावर अवलंबून असल्यामुळें 'अग्नि' या रूपासंबंधानें 'अग्नि' हें नाम उत्पन्न होतें. सूर्य, चंद्र आणि वीज ह्या ठिकाणींही असेंच[26] जाणावें. ह्या 'अग्नि' वगैरेंच्या उदाहरणांवरून पार्थिव, जलीय आणि तैजस या तिन्ही प्रकारच्या द्रव्यांचें (ह्या वरील उदाहरणां—) सारखेंच त्रिवृत्करण होतें असें सांगितल्यासारखें होतें. कारण, उपक्रम व उपसंहार हे (तिघांविषयीं) सारखेच आहेत. उदा०—'ह्या तीन देवतांपैकीं प्रत्येक त्रिवृत् त्रिवृत् होते' (छां. ६।३।४) असा (तिन्हीविषयीं) सारखाच उपक्रम आहे. तसेंच, 'जें (रूप) लाल असल्यासारखें दिसतें तें तेजाचें रूप होय' (छां. ६।४।६) ह्या वाक्याला आरंभ करून 'जें अज्ञात असल्यासारखें दिसतें तो ह्या (तीन) देवतांचाच समुदाय होय' (छां. ६।४।७) ह्या वाक्यापर्यंत जो उपसंहार केला आहे तो देखील (तिन्हीविषयीं) सारखाच आहे. (२०)

आतां (शरीराच्या) बाहेर त्रिवृत्करण केलेल्या त्या तीन देवतांचें शरीरामध्यें पुनः निराळ्या तऱ्हेचें त्रिवृत्करण सांगितलें आहे. 'ह्या तीन देवता पुरुषाप्रत प्राप्त झाल्या म्हणजे प्रत्येक त्रिवृत् त्रिवृत्[1] होते' (छां. ६।४।७) आतां ह्या त्रिवृत्करणावर कांहीं

२३ मिश्रित न झालेल्या अशा एकएकट्याच्या.

२४ तेव्हां लोकामध्यें जे अग्नि, सूर्य वगैरे पदार्थ उपलब्ध होतात ते मिश्रितच उपलब्ध होतात असें समजावें.

२५ नामाचा 'रूप' हा विषय असल्यामुळें नाम हें 'रूप' या विषयावर अवलंबून असतें.

२६ अग्नीप्रमाणेंच त्रिवृत्करण जाणावें.

२७ तेज, उदक आणि पृथ्वी या तीन देवतांपैकीं.

२८ इतर दोन्हींनीं मिश्रित.

२९ 'पारवा' वगैरे पक्षी पाहिला असतां त्याचें तांबडें, पांढरें आणि काळें या तिहींपैकीं कोणतें विशेष प्रकारचें रूप आहे हें समजत नसल्यामुळें तें त्याचें रूप 'अज्ञात', असल्यासारखें दिसतें.

३० जेथें जेथें रूप अज्ञात असल्यासारखें दिसतें, तेथें तेथें सूक्ष्म रीतीनें पाहिलें असता ह्या तीन देवतांचींच तीन रूपें आहेत असें जाणावें.

१ 'त्रिवृत्करण केलेली जीं पृथ्वी, जल आणि तेज हीं तीन भूतें त्यांचें पुनः त्रिवृत्करण म्हणजे मिश्रण होऊन शरीरांतील सर्व पदार्थ बनतात' असा या श्रुतीचा अभिप्राय आहे.

एका दोषाची शंका येते तिचा परिहार करण्याच्या हेतूनें (आरंभीं) तें त्रिवृत्करण श्रुतीमध्यें जसें सांगितलें आहे तसेंच येथें सूत्रकार दाखवितातः—

मांसादि भौमं यथाशब्दमितरयोश्च ॥ २१ ॥

२१ श्रुतीमध्यें सांगितल्याप्रमाणें मांस वगैरे (कार्यें) पार्थिव आहेत; आणि इतरांचीं (देखील कार्यें) श्रुतीमध्यें सांगितल्याप्रमाणें समजावीं. (९)

त्रिवृत्करण केलेल्या भूमीचा पुरुषानें उपभोग घेतला म्हणजे तिच्यापासून 'मांस' वगैरे कार्यें श्रुतीमध्यें सांगितल्याप्रमाणें उत्पन्न होतात. ती श्रुति अशीः—'भक्षण केलेल्या अन्नाचे तीन भाग होतात; त्यांपैकीं जो अत्यंत स्थूल भाग तें पुरीष होय, जो साधारण (स्थूल) भाग तें मांस होय, आणि जो अत्यंत सूक्ष्म भाग तें मन होय' (छां. ६।५।१). 'व्रीहि, यव वगैरे अन्नाच्या रूपानें त्रिवृत्करण केलेली ही भूमिच भक्षिली जाते' असा (वरील श्रुतीचा) अभिप्राय आहे. त्या (भूमी-) चें जें अत्यंत स्थूल स्वरूप आहे तें पुरीषाच्या रूपानें (शरीराच्या) बाहेर पडतें; जें साधारण (स्थूल) स्वरूप आहे तें शरीरामध्यें मांस वाढवितें; आणि जें अत्यंत अणु स्वरूप आहे तें मन होय. ह्याप्रमाणें इतरांची म्हणजे उदक आणि तेज ह्यांचींही कार्यें श्रुतीमध्यें सांगितल्या-प्रमाणें समजावीं. मूत्र, रक्त आणि प्राण हीं उदकाचीं कार्यें होत; आणि अस्थि, मज्जा आणि वाणी हीं तेजाचीं कार्यें होत. (२१)

आतां येथें पूर्वपक्षी म्हणतोः—'त्या (तीन देवतां-) पैकीं प्रत्येकीचें परमात्म्यानें त्रिवृत्करण केलें' (छां. ६।३।४) या सामान्य श्रुतीवरून पंचमहाभूतें आणि त्यांपासून उत्पन्न झालेले पदार्थ ह्या सर्वांचेंच जर त्रिवृत्करण होतें, तर मग 'हें तेज, हें उदक, हें अन्न' असा विशेष प्रकारचा व्यवहार कोणत्या कारणावरून केला जातो? तसेंच, 'शरीरांतील मांस वगैरे हें भक्षण केलेल्या अन्नाचें कार्य आहे, रक्त वगैरे हें प्राशन

---

२ पुरुष हा भूमीचा म्हणजे पृथ्वीचा अन्नरूपानें उपभोग घेत असतो.

३ म्हणजे उदकाचा जो अत्यंत स्थूल भाग तें 'मूत्र' होय, आणि जो साधारण स्थूल भाग तें 'रक्त' होय, आणि जो अत्यंत सूक्ष्म भाग तो 'प्राण' होय असें जाणावें.

४ तेजाचा जो अत्यंत स्थूल भाग तो 'अस्थि' होय, जो साधारण स्थूल भाग ती 'मज्जा' होय; आणि जो अत्यंत सूक्ष्म भाग ती 'वाणी' होय असें जाणावें.

केलेल्या उदकाचें कार्य आहे, अस्थि वगैरे हें भक्षण केलेल्या तेजाचें कार्य आहे' हाही व्यवहार कोणत्या कारणावरून होतो ? ह्यावर सूत्रकार उत्तर देतातः—

वैशेष्यात्तु तद्वादस्तद्वादः ॥ २२ ॥

२२ परंतु (त्यांच्या) वैशेष्यामुळें (त्यांना) तशीं नांवें (मिळतात) तशीं नांवें (मिळतात). (९)

(सूत्रांतील) 'परंतु' हा शब्द (पूर्वपक्ष्यानें) आणलेला दोष घालवितो. विशेषाचा जो भाव तें 'वैशेष्य' होय म्हणजे 'आधिक्य' होय. जरी त्रिवृत्करण सर्व ठिकाणीं आहे, तरी एखाद्या ठिकाणीं एखाद्या भूत-धातूचें आधिक्य उपलब्ध होतें. उदा०- अग्नीमध्यें तेज या धातूचें आधिक्य आहे, उदकांमध्यें अप् या धातूचें आधिक्य आहे, आणि पृथ्वीमध्यें अन्नाचें आधिक्य आहे. आतां हें जें (अशा प्रकारचें) त्रिवृत्करण केलें आहे तें व्यवहार सिद्ध करण्याकरितां केलें आहे. कारण, तिवटलेल्या दोरीप्रमाणें जर (हीं तिवटलेलीं महाभूतें) सारखींच झालीं, तर या तीन महाभूतांचा जो लोकामध्यें पृथक् व्यवहार होतो, तो सिद्ध होणार नाहीं. तेव्हां त्रिवृत्करण जरी सर्व ठिकाणीं आहे तरी पंचमहाभूतांना आणि त्यांपासून झालेल्या पदार्थांना हें तेज, हें उदक, हें अन्न अशीं जीं विशेष प्रकारचीं नांवें मिळतात तीं त्यांना त्यांच्या आधिक्यामुळेंच मिळतात यांत कांहीं गैर नाहीं. 'तशीं नांवें मिळतात, तशीं नांवें मिळतात' या पुनरुक्तीवरून अध्यायाची समाप्ति सूचित होते. (२२)

---

१ मिश्रित अशा तीन देवतांचें पुनः मिश्रण होऊन मांस बनतें, तर त्याला 'हें अन्नाचें (म्हणजे पृथ्वीचें) कार्य आहे' असें म्हणता येत नाहीं. याप्रमाणेंच रक्त आणि अस्थि यांविषयीं जाणावें.

२ पातळ पदार्थांमध्यें.

३ उदक.

४ पृथ्वी, जल, आणि तेज हीं तीन भूतें सारखीं न घेता त्यांपैकीं एक ज्यास्त व बाकीचीं दोन कमी अधीं घेऊन जें हें त्रिवृत्करण केलें आहे.

अध्याय २ पाद ४ समाप्त.

अध्याय ३

पाद १

[आतां येथून तिसऱ्या अध्यायाच्या पहिल्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्यें सत्तावीस सूत्रें आणि सहा अधिकरणें आहेत. त्यापैकीं या पहिल्या अधिकरणामध्यें पहिल्या सूत्रापासून सातव्या सूत्रापर्यंत सात सूत्रें आहेत. सारांशः— (सू. १) पूर्वपक्षयाचें म्हणणें असें आहे कीं ज्या वेळीं जीवात्मा एका शरीरातून दुसऱ्या शरीरात जातो, त्या वेळीं तो प्राण, इंद्रियें, मन वगैरे बरोबर घेऊन जातो. परंतु शरीराचीं बीजभूत अशीं जीं सूक्ष्म पंचमहाभूतें तीं बरोबर घेत नाहीं. कारण, श्रुतीमध्यें तसें सांगितलें नाहीं. शिवाय पंचमहाभूतें हीं हव्या त्या ठिकाणीं सहज मिळण्यासारखीं असल्यामुळें त्यांना बरोबर घेण्याचें कारणही नाहीं. सिद्धान्ताचें म्हणणें असें आहे कीं, जीव हा पंचमहाभूतांना बरोबर घेतो. कारण ' मरणानंतर जो पुनः पुरुष बनतो, तो मध्यें जीवाबरोबर असणाऱ्या उदकाच्या पाच आहुती होऊन नंतर त्या उदकाच्या पाचव्या आहुतीच्या वेळीं बनतो ' असें छांदोग्य श्रुतीमधील श्वेतकेतु आणि प्रवाहण यांच्या प्रश्नोत्तरांवरून समजतें. द्युलोक, पर्जन्य, पृथ्वी, पुरुष आणि स्त्री हे पाच कल्पित अग्नी होत. त्यांमध्यें श्रद्धा, सोम, वृष्टि, अन्न आणि रेत या पांच रूपांनीं क्रमानें उदकाच्या पांच आहुती होतात. तेव्हां यावरून ' जीवाबरोबर उदक असतें ' हें सिद्ध होतें. (सू. २) आता उदकामध्यें इतर भूतें मिश्रित असल्यामुळें ' तींही त्याच्या बरोबर असतात ' असें मानिलें पाहिजे. शिवाय, नुसत्या उदकाचें शरीरही बनणार नाहीं. आतां श्रुतीमध्यें जें ' उदकाच्या पांच आहुती ' असें म्हटलें आहे. तें त्या आहुतींच्या वेळीं इतर भूतापेक्षां उदक अधिक असतें म्हणून म्हटलें आहे. (सू. ३) शिवाय ' जीवाबरोबर प्राण जातात ' असें बृहदारण्य श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. तेव्हा अर्थातच त्या प्राणांचें आश्रयभूत असें जे उदक तेंही जीवाबरोबर असलेंच पाहिजे. कारण आश्रयावाचून प्राणाची गति संभवत नाहीं. (सू. ४) आता मरणकालीं प्राण हे आपआपल्या अभिमानी देवतामध्यें लीन होतात असें जें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे तें गौण आहे. कारण तेथेंच ' लव आणि केंस हे औषधी आणि वनस्पति यांमध्यें लीन होतात ' असें म्हटलें आहे; आणि लोकामध्यें तसें मुळींच दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. तेव्हां त्या श्रुतीवरून ' प्राण हे जीवाबरोबर जात नाहींत ' असें सिद्ध होत नाहीं. आता ' मरणकालीं त्या देवता प्राणावरचा आपला अभिमान सोडतात ' इतकेंच त्या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. (सू. ५) शंकाः— ' पाचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाचा पुरुष बनतो ' हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, श्रुतीमध्यें ज्या पाच आहुती सांगितल्या आहेत त्यापैकीं पहिली आहुति-उदकाची नाहीं, तर श्रद्धेची आहे. आणि ' श्रद्धा म्हणजे एका प्रकारचें ज्ञान आहे ' हें प्रसिद्धच आहे. उत्तरः— तेथें ' श्रद्धा ' या शब्दानें उदकच घेतलें पाहिजे. कारण, ' उदकाच्याच पाच आहुती श्रुति सांगत आहे ' असें पूर्वापर संबंध पाहिला असतां स्पष्ट म्हणावें लागतें. शिवाय, श्रद्धा शब्दाच्या खऱ्या अर्थाची आहुति संभवत नाहीं. शिवाय, इतर ठिकाणींही श्रुतीमध्यें उदकाला ' श्रद्धा ' हा शब्द लावलेला दृष्टीस पडतो. आतां उदकाला 'श्रद्धा' शब्द लावण्याचीं कारणें अशीं आहेतः— १ श्रद्धेपासून म्हणजे ह्या पहिल्या आहुतीपासून उत्पन्न होणारे सोम, वृष्टि वगैरे पदार्थ उदकमय आहेत. २ शिवाय, देहाचें बीजभूत जें उदक तें श्रद्धेसारखें अत्यंत सूक्ष्म आहे.

२ शिवाय, उदक हें श्रद्धेचें कारण आहे. कारण, एखादें तीर्थोदक पाहिलें असतां मनुष्याच्या मनामध्यें सहज श्रद्धा उत्पन्न होते. (सू. ६) आतां जरी या पांच आहुती सांगतांना श्रुतीमध्यें 'त्या आहुतींबरोबर जीव असतो' असें सांगितलें नाहीं तरी श्रुतीमध्येंच इतर ठिकाणीं केलेल्या वर्णनावरून 'त्या आहुतींबरोबर जीव असतो' असें सिद्ध होतें. कारण, 'यज्ञ वगैरे कर्म करणारे लोक स्वर्गसुखाचा उपभोग घेण्याकरितां उदकानें वेष्टित होऊन चंद्रलोकाप्रत जातात' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. हीच पहिली आहुति होय. (सू. ७) शंकाः-- 'यज्ञ वगैरे कर्म करणारे लोक चंद्रलोकाप्रत गेले असतां तेथें देव त्यांचें भक्षण करतात, कारण, तें देवांचें अन्न आहे' असें छांदोग्यामध्यें सांगितलें आहे. तेव्हां 'चंद्रलोकांत जाणें' ही पहिली एक आहुति मात्र संभवते; पुढील चार आहुती संभवत नाहींत. उत्तरः-- त्या लोकांना देव खरोखरी भक्षण करीत नाहींत. जर भक्षण करते, तर कोणीही स्वर्गाची इच्छा केली नसती. आतां त्या लोकांना 'देवांचें अन्न' असें जें म्हटलें आहे, तें गौण होय. म्हणजे ज्याप्रमाणें अन्न हें उपभोगाचें साधन आहे, त्याप्रमाणें हे लोक, स्त्री, पुत्र वगैरेंप्रमाणें देवांच्या उपभोगाचें साधन आहेत; कारण, ह्या यज्ञ वगैरे कर्म करणाऱ्या लोकांना तत्त्वज्ञान नसल्याकारणानें ते लोक देवाचे चाकर होतात. देव हे त्या लोकांना कांहीं तरी अधिकार देतात. त्या अधिकारापासून जें त्यांना सुख प्राप्त होतें तेच स्वर्गसुख होय. त्या सुखाचें कारणीभूत जें कर्मापासून उत्पन्न झालेलें पुण्य ते संपल्यानंतर ते लोक खालीं येतांना त्यांच्या पुढील चार आहुती संभवतात. एकंदरीत 'सूक्ष्म पंच-महाभूतें जीवांच्या बरोबर असतात' असें सिद्ध झाले.]

तदन्तरप्रतिपत्तौ रंहति संपरिष्वक्तः प्रश्ननिरूपणाभ्याम् ॥ १ ॥

१ दुसरा (देह) प्राप्त होतांना (जीव हा सूक्ष्म भूतांनीं)
वेष्टित होऊनच (त्यांप्रत) गमन करतो (असें)
प्रश्न आणि निरूपण यांवरून
(समजतें). (१)

दुसऱ्या अध्यायामध्यें वेदान्त ग्रंथांत प्रतिपादिलेल्या ब्रह्मवादाचा जो स्मृतींशीं आणि न्यायाशीं विरोध येतो त्याचा परिहार केला (अ. २ पा. १). तसेंच, आमच्या प्रतिस्पर्ध्यांचीं मतें आदराला पात्र नाहींत असें सविस्तर रीतीनें सांगितलें (अ. २ पा.२). तसेंच, श्रुतींचा जो (परस्परांशीं) विरोध येतो तोही घालवला. शिवाय, जीवाहून व्यतिरिक्त अशीं जीं जीवाला साधनभूत (प्राण वगैरे) तत्त्वें तीं ब्रह्मापासून उत्पन्न होतात असेंही तेथें सांगितलें (अ. २ पा. ३।४). आतां त्या साधनयुक्त जीवाचे संसारात पडण्याचे प्रकार (अ. ३ पा. १), तसेंच, त्याच्या निरनिराळ्या अवस्था, आणि ब्रह्माचें स्वरूप (अ. ३ पा. २), तसेंच, विद्या भिन्न भिन्न आहेत किंवा एकच आहेत, आणि गुणांचा सर्वत्र संग्रह करावयाचा किंवा नाहीं (अ. ३ पा. ३), तसेंच, तत्त्वज्ञाना-

१ उत्तर.

२ श्रुतीमध्यें निरनिराळ्या ठिकाणीं जे ब्रह्माचे निरनिराळे अनेक गुण सांगितले आहेत, ते सर्व प्रत्येक ठिकाणीं समजावयाचे किंवा नाहींत.

पासून पुरुषार्थसिद्धि, तत्त्वज्ञानाला साधनभूत अशा विधींचे प्रकार, आणि मुक्तिरूप फलाविषयीं अनियम (अ. ३ पा. ४) इत्यादि विषयांचें आम्ही या तिसऱ्या अध्यायामध्यें निरूपण करणार आहों. प्रसंगवशात् दुसऱ्याही कांहीं गोष्टींचें[3] आम्ही प्रतिपादन करूं.

प्रथमतः पहिल्या पादामध्यें आम्ही पंचाग्नि-विद्येच्या अनुरोधानें (जीवाचे) संसारांत पडण्याचे प्रकार दाखवितों. कारण, (जीवाची संसारस्थिति दाखविणें हें) वैराग्याला कारण आहे. शिवाय, श्रुतीमध्येंही (या प्रकरणाच्या) शेवटीं 'म्हणून संसाराचा तिटकारा करावा' (छां. ५।१०।८) असेंच सांगितलें आहे. आतां 'नंतर हे प्राण ह्या (आत्म्या-) च्या भोंवतीं जमतात' (बृ. ४।४।१) येथपासून तों '(आत्मा हा) एक अधिक नवीन आणि अधिक सुंदर असें शरीर (निर्माण) करतो' (बृ. ४।४।४) येथपर्यंत जीं संसार-प्रकरणांतलीं वाक्यें आहेत त्यांवरून, आणि 'अशा रीतीनेंच धर्माधर्मांच्या फलांचा जीवाला उपभोग संभवतो' यावरून, 'जीव हा पहिलें शरीर टाकून देतो व मुख्य प्राणाला बरोबर घेऊन, इंद्रियें आणि मन यांसहवर्तमान, आणि अविद्या, कर्म व पूर्वप्रज्ञा यांनीं युक्त होऊन दुसऱ्या शरीराप्रत प्राप्त होतो' असें समजतें.

---

३ 'देहच आत्मा आहे या मताचें खंडन करणें' इत्यादि गोष्टींचें.

४ स्वर्गलोक, पर्जन्य, पृथ्वी, पुरुष आणि स्त्री ह्या पांचांचें जें अग्निरूपानें ज्ञान होणें त्याला 'पंचाग्निविद्या' म्हणतात. पुढें टीप १७ पहा.

५ कारण, जीवाची संसारामधील दुःखकारक स्थिति पाहिली असतां मनुष्याला वैराग्य उत्पन्न होणें हें साहजिकच आहे.

६ पंचाग्निविद्येच्या प्रकरणाच्या.

७ जीव हे ह्या संसाररूपी अगाध समुद्रामध्यें अनेक प्रकारच्या योनी धारण करून वारंवार बुडत आहेत म्हणून.

८ तेव्हां श्रुतीमध्येंही जे संसारांत पडण्याचे प्रकार सांगितले आहेत, ते वैराग्य उत्पन्न होण्याकरतांच सांगितले आहेत असें सिद्ध होतें. त्याप्रमाणेंच, येथेंही आम्ही वैराग्य उत्पन्न होण्याकरतांच ते प्रकार दाखवितों असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

९ ज्याप्रमाणें एखादा राजा दुसऱ्या गावाला जाऊं लागला असतां त्याच्या बरोबर जाण्याकरितां अनेक लोक राजवाड्यामध्यें जमतात, त्याप्रमाणें हा जीवात्मा शरीर सोडून जाऊं लागला असतां त्याच्या बरोबर जाण्याकरता त्या आत्म्याभोंवती प्राण जमतात असा या श्रुतीचा अभिप्राय आहे.

१० जीवात्मा हा पहिलें शरीर टाकून दुसऱ्या शरीराप्रत प्राप्त होतो अशा रीतीनेंच धर्माधर्मांच्या (स्वर्ग, नरक इत्यादिरूपी) फलांचा जीवाला उपभोग संभवतो. जर जीव हा दुसऱ्या शरीराप्रत प्राप्त होत नसेल, तर एखादा मनुष्य धर्म व अधर्म करून मृत झाला असतां त्याला त्या धर्माधर्मांच्या फलांचा उपभोग संभवणार नाहीं.

११ अज्ञान.

१२ पूर्वजन्मींचा संस्कार.

तेव्हां 'तो जीव देहाचीं बीजभूत जीं सूक्ष्मभूतें त्यांनीं वेष्टित होऊनच (दुसऱ्या देहाप्रत) जातो किंवा वेष्टित न होतांच जातो' असा येथें विचार प्राप्त होतो. मग तुझें काय म्हणणें आहे? (पूर्वपक्षी म्हणतोः—) तो जीव वेष्टित न होतांच जातो. कशावरून? अशावरून कीं- ज्याप्रमाणें 'इंद्रियांना तो बरोबर घेतो' असें श्रुतींत सांगितलें आहे- त्याप्रमाणें '(सूक्ष्म) भूतांना तो बरोबर घेतो' असें श्रुतींत सांगितलें नाहीं. उदा०—'तो ह्या तेजोमात्रांना[13] बरोबर घेऊन' (बृ. ४।४।१) ह्या वाक्यांत 'तेजोमात्रा' या शब्दानें 'इंद्रियांचेंच जीव ग्रहण करतो' असें श्रुति सांगते. कारण, वाक्यशेषामध्यें चक्षु वगैरे (-इंद्रियां-) चाच उल्लेख केला[14] आहे. पण त्याप्रमाणें 'भूतमात्रांचें[15] जीव ग्रहण करतो' असें श्रुतींत सांगितलें नाहीं. शिवाय, भूतमात्रा ह्या सर्वत्र सहज मिळण्याजोग्या आहेत. जेथें (नवीन) देह निर्माण करावयाचा आहे तेथें त्या हजर आहेतच. म्हणून त्यांना बरोबर घेण्याचें जीवाला कांहीं प्रयोजन नाहीं. तेव्हां यावरून जीव हा (सूक्ष्म-भूतानीं) वेष्टित न होतांच (दुसऱ्या देहाप्रत) जातो असें सिद्ध झालें.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः—'दुसरा (देह) प्राप्त होतांना' इत्यादि-याचा अर्थः—'एका देहापासून दुसऱ्या देहाप्रत प्राप्त होतांना (जीव हा) देहाचीं बीजभूत जीं सूक्ष्मभूतें त्यानीं वेष्टित होऊनच (त्या दुसऱ्या देहाप्रत) जातो' असें समजावें. कशावरून? प्रश्न व निरूपण यावरून. प्रश्न असा आहेः—'पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात तें तुला माहीत आहे कांय?'[16] (छां. ५।३।३). या प्रश्नाचें निरूपण म्हणजे उत्तर श्रुतीनें 'स्वर्ग, पर्जन्य, पृथ्वी, पुरुष आणि स्त्री या पांच अग्नीमध्यें श्रद्धा, सोम, वृष्टि, अन्न आणि रेत या पांच आहुती होत' असें सांगून 'याकरितां पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात'

१३ तेजाच्या ज्या मात्रा म्हणजे अवयव त्या 'तेजोमात्रा' म्हणजे इंद्रियें होत. इंद्रियें हीं रूप वगैरे विषयांना प्रकाशित करीत असल्यामुळे त्यांना 'तेजोमात्रा' असें म्हटलें आहे.

१४ तात्पर्य- या वाक्यशेषावरून वर दाखविलेल्या श्रुतीमधील 'तेजोमात्रा' या शब्दाचा 'इंद्रियें' ह्याच अर्थ आहे असें सिद्ध होतें.

१५ सूक्ष्म भूतांचें.

१६ हा प्रश्न प्रवाहणानें श्वेतकेतूला केला आहे.

१७ यज्ञामध्यें यजमानानें दूध, दहीं वगैरे हविर्द्रव्यें अग्नीमध्यें टाकिलीं असता तीं द्रव्यें सूक्ष्म रूपानें त्या यजमानाच्या जीवाबरोबर स्वर्गलोकीं जातात. दूध वगैरे द्रव्यामध्येंही उदकाचें बाहुल्य आहे. म्हणूनच त्या सूक्ष्म रूपाला 'श्रद्धा' म्हणजे 'उदक' असें म्हणतात. हें जें स्वर्गलोकाप्रत सूक्ष्मरूपानें जाणें हीच स्वर्गरूपी अग्नीमध्यें श्रद्धारूपी पहिली आहुति होय. तेथें त्या सूक्ष्मरूपाचें देवशरीर बनतें. पुढें त्या जीवानें केलेल्या कर्माला अनुसरून कांहीं दिवस तेथें सुखोपभोग घेतल्यानंतर त्या शरीराचा द्रव होऊन तो द्रव त्या जीवाबरोबर पर्जन्यामध्यें मिश्रित होतो. ह्या द्रवालाच 'सोम'

(छां. ५।९।१) या वाक्यांत दिलें आहे. तेव्हां या (प्रश्नोत्तरां-) वरून ' उदकानें वेष्टित होऊनच (जीव हा दुसऱ्या देहाप्रत) जातो ' असें समजतें. शंकाः—' जळूप्रमाणें जीव हा दुसऱ्या देहाप्रत प्राप्त होईपर्यंत पहिला देह सोडीत नाहीं ' असें दुसरी श्रुति सांगते;[१८] उदा०—' ज्याप्रमाणें तृणजलायुका० ' (बृ. ४।४।३) ही श्रुति पहा. उत्तरः—तेथें देखील ' जीव हा उदकानें वेष्टित होऊनच कर्मानें उपस्थित केलेला जो (नवीन) देह प्राप्त व्हावयाचा तो उत्पन्न करण्याविषयीं आपला प्रयत्न वाढवितो ' याच फक्त गोष्टीचें जळूशीं साम्य दाखविलें आहे; (' जुनें शरीर तो सोडीत नाहीं ' या गोष्टीचें साम्य दाखविलें नाहीं); म्हणून काहीं विरोध येत नाहीं. तेव्हां अशा रीतीनें (जीवाला) नूतन देह प्राप्त होण्याचा प्रकार श्रुतीमध्यें वर्णिला असल्यामुळें या विषयासंबंधानें ज्या कांहीं कल्पना पुरुषांच्या डोक्यांतून निघाल्या आहेत; उदा०—' आत्मा आणि इंद्रियें हीं सर्वव्यापीं आहेत व नूतन शरीर प्राप्त झालें असतां त्यामध्यें तीं कर्मामुळें व्यापार करूं लागतात ' (ही सांख्यांची कल्पना), ' केवळ आत्माच त्या (नूतन शरीरा-) मध्यें व्यापार करूं लागतो, परंतु इंद्रियें हीं भोगाच्या भिन्न भिन्न स्थानांमध्यें शरीराप्रमाणें नवीनच उत्पन्न होतात ' (ही बौद्धांची कल्पना), ' केवळ मनच भोगस्थानाप्रत प्राप्त होतें ' (ही वैशेषिकांची कल्पना), ' ज्याप्रमाणें पोपट एका वृक्षावरून उडून दुसऱ्या वृक्षावर बसतो, त्याप्रमाणें फक्त जीवच एका देहापासून उड्डाण करून दुसऱ्या देहाप्रत

असें म्हणतात. आणि त्या द्रवाचें जें पर्जन्यामध्यें मिश्रण होणें हीच पर्जन्यरूपी अग्नीमध्यें त्या उदकाची सोमरूपी दुसरी आहुति होय. पुढें पर्जन्याबरोबर तो द्रव त्या जीवासहवर्तमान पृथ्वीवर पडतो. हीच पृथ्वीरूपी अग्नीमध्यें त्या उदकाची वृष्टिरूपी तिसरी आहुति होय. नंतर त्या द्रवाचें ओषधीच्या द्वारानें धान्य बनतें; व तें धान्य अन्नरूपानें पुरुषाच्या उदरामध्यें त्या जीवासहवर्तमान प्रवेश करतें. हीच पुरुषरूपी अग्नीमध्ये त्या उदकाची अन्नरूपी चवथी आहुति होय नंतर त्या अन्नाचें पुरुषाच्या उदरामध्यें रेत बनतें, आणि तें रेत स्त्रियाच्या उदरामध्यें त्या जीवासहवर्तमान प्रवेश करतें. हीच स्त्रीरूपी अग्नीमध्ये त्या उदकाची रेतरूपी पाचवी आहुति होय. नंतर त्या रेताचाच गर्भाच्या द्वारानें पुरुष बनतो. म्हणूनच त्या पूर्वी सांगितलेल्या सूक्ष्मरूपीं उदकाला पाचव्या आहुतीच्या वेळीं ' पुरुष ' असें म्हणतात.

१८ तेव्हां जीवात्मा हा पहिला देह सोडल्यानंतर उदकानें युक्त होत्साता दुसऱ्या देहाप्रत प्राप्त होतो हें जें पूर्वी ठरविलें आहे तें बरोबर नाहीं असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१९ " ज्याप्रमाणे गवतावरील जळू ही एका गवतावरून जातेवेळीं पूर्वीच्या गवताच्या शेवटावर बसून दुसरें गवत धरण्याकरिता ' आपलें शरीर लांब करणें ' वगैरे प्रयत्न करते, त्याप्रमाणेच जीवात्मा हा दुसऱ्या शरीराप्रत जातेवेळीं तें शरीर उत्पन्न करण्याविषयीं प्रयत्न करतो " असें दाखवावें हाच जळूचा दृष्टांत देणाऱ्या श्रुतीचा उद्देश होय. परंतु ' दुसरें शरीर प्राप्त होईपर्यंत जीव पहिलें शरीर सोडीत नाहीं ' असें दाखविण्याचा मात्र त्या श्रुतीचा उद्देश नाहीं.

प्राप्त होतो ' (ही जैनांची कल्पना) इत्यादि, त्या सर्व कल्पना अनादरणीय आहेत. कारण, त्या (सर्व) श्रुतींशीं विरुद्ध आहेत. (१)

शंका:— वर दाखल केलेल्या प्रश्नोत्तरांवरून ' केवल उदकानें वेष्टित होऊनच (जीव हा दुसऱ्या देहाप्रत) जातो ' असें सिद्ध होतें. कारण, श्रुतीमध्यें सांगितलेला जो ' उदक ' शब्द त्याचें तेवढेंच सामर्थ्य आहे. मग ' सर्वच सूक्ष्मभूतांनीं वेष्टित होऊन जीव गमन करतो ' अशी सामान्य प्रतिज्ञा तुम्ही कशी करतां ? या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात:—

त्र्यात्मकत्वात्तु भूयस्त्वात् ॥ २ ॥

१ परंतु (उदक हें भूत-) त्रयात्मक असल्यामुळें (केवल उदकानेंच जीव वेष्टित होत नाहीं). आधिक्यामुळें (उदकाचाच तेवढा निर्देश केला आहे). (१)

' तु ' शब्दानें (सूत्रकार) वर आणलेल्या शंकेचें निवारण करतात. श्रुतीमध्यें जें त्रिवृत्करण सांगितलें आहे त्यावरून उदक हें भूतत्रयात्मकच आहे (असें समजतें). तेव्हां ' उदक हें (नूतन शरीराला) उत्पन्न करतें ' असें मानतांना ' इतर दोन भूतेंही (त्या उत्पत्तीच्या कामाला हातभार लावतात) ' असें अवश्य मानलें पाहिजे. शिवाय, देहही त्र्यात्मकच आहे. कारण, उदक, तेज आणि पृथ्वी या तिन्ही भूतांचीं त्याच्या ठिकाणीं कार्यें उपलब्ध होतात. शिवाय, वात, पित्त आणि कफ या तीन धातू त्याच्या ठिकाणीं असल्यामुळेंही तो त्र्यात्मकच आहे. तेव्हां, यामुळें इतर भूतांना सोडून देऊन केवल उदकापासूनच तो उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. म्हणून ' उदकाला पुरुष असें म्हणतात ' या प्रश्नोत्तरामध्यें जो ' उदक ' हा शब्द घातला आहे तो केवल ' उदकच

१ घाम, अन्नाचा परिपाक, आणि गंध हीं क्रमानें उदक, तेज आणि पृथ्वी यांचीं तीन कार्यें होत.

२ तात्पर्य— ज्याअर्थी हीं तीन भूतांचीं कार्यें देहाच्या ठिकाणीं उपलब्ध होतात, त्याअर्थी एकट्या उदकापासूनच देह उत्पन्न होतो असें मानतां येत नाहीं. तेव्हां यावरून अर्थातच जीव हा सूक्ष्म अशा सर्व भूतांनीं वेष्टित होऊनच गमन करतो असें सिद्ध होतें. आणि या गोष्टीला अनुसरूनच ' जीवाचा पुर्यष्टकाशीं संबंध मोक्ष प्राप्त होईपर्यंत सुटत नाहीं ' अशा अर्थाची स्मृति आहे. मागें (अ. २ पा. ४ सू. ६ पृ. ३४९ पं ५) पहा.

३ कारण, वातधातु हें वायूचें कार्य आहे, पित्त हें तेजाचें कार्य आहे, आणि कफ हें उदकाचें कार्य आहे.

उत्पन्न करतें ' या गोष्टीला अनुलक्षून घातला नाहीं; तर ' उदकाचें आधिक्य आहे ' या गोष्टीला अनुलक्षून घातला आहे. कारण, सर्व शरीरांमध्यें रस, रक्त वगैरे द्रव पदार्थांचें बाहुल्य दृष्टीस पडतच आहे. शंकाः— शरीरामध्यें पृथ्वी धातूही पुष्कळ दृष्टीस पडते. उत्तरः— हा दोष येत नाहीं. कारण, ' (पृथ्वीहून) इतर भूतांपेक्षां उदकाचें बाहुल्य आहे ' असें म्हणतां येईल. शिवाय, देहाचे बीजभूत जे रेत व रक्त हे पदार्थ त्यांमध्येंही द्रव पदार्थांचें बाहुल्य दृष्टीस पडतें. शिवाय, नूतन देहाच्या उत्पत्तीचें ' कर्म ' हें निमित्तकारण आहे. आणि अग्निहोत्र वगैरे कर्मांमध्यें तर सोम, घृत, क्षीर वगैरे द्रव पदार्थांचाच फार उपयोग करतात. कर्मांशीं संबद्ध आणि ' श्रद्धा ' या शब्दानें निर्दिष्ट केलेलें असें जें उदक त्याचें स्वर्गलोकनामक अग्नीमध्यें कर्मांसहवर्तमान हवन केलें जातें. असें सूत्रकार पुढें सांगतील. त्यावरूनही उदकाचें बाहुल्य सिद्ध होतें. आणि त्या बाहुल्यामुळें ' उदक ' या शब्दानें देहाचीं बीजभूत जीं सूक्ष्मभूतें त्या सर्वांचें ग्रहण होतें; तेव्हां कांहीं दोष येत नाहीं. (२)

प्राणगतेश्च ॥ ३ ॥

३ प्राण जात असल्यामुळेंही (सूक्ष्म भूतें जातात असें सिद्ध होतें). (१)

' तो[1] जाऊं लागला म्हणजे त्याच्या मागोमाग प्राण जातो. प्राण जाऊं लागला म्हणजे त्याच्या मागोमाग (इतर) सर्व प्राण जातात ' (बृ. ४।४।२) इत्यादि श्रुतीमध्यें नूतन देह प्राप्त झाला असतां प्राण (त्याप्रत) जातात असें सांगितलें आहे. आतां, हें प्राणांचें जाणें आश्रयावांचून संभवत नाहीं. तेव्हां, या प्राणांच्या जाण्यामुळें त्या प्राणांना

४ तात्पर्य— श्रुतीमधील ' उदक ' या शब्दाचा लक्षणेनें ' सर्व भूतें ' हा अर्थ घ्यावा असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

५ यावरून शरीरामध्यें उदकाचें आधिक्य आहे असें सिद्ध होतें.

६ त्या द्रव पदार्थांपैकीं सूक्ष्म उदक.

७ आणि ज्याअर्थी त्या हवन केलेल्या सूक्ष्म उदकाचेंच क्रमाक्रमानें शरीर बनतें (मागें अ. ३ पा. १ सू. १ टी. १७ पहा.), त्याअर्थी शरीरामध्यें उदकाचेंच आधिक्य असतें असें सिद्ध होतें.

१ जीवात्मा.

आश्रयभूत होणारें जें उदक तें देखील इतर भूतांना बरोबर घेऊन जातें असें समजतें. आश्रयावांचून प्राण हे कोठें जात नाहींत किंवा राहत नाहींत. कारण, शरीर जिवंत असतांना (तसेंच) दृष्टीस पडतें. (३)

अग्न्यादिगतिश्रुतेरिति चेन्न भाक्तत्वात् ॥ ४ ॥

४ (प्राण हे) अग्नि वगैरेंप्रत जातात असें श्रुतींत सांगितलें असल्यामुळें (ते जीवाबरोबर जात नाहींत) असें म्हणशील तर नाहीं. कारण (तें सांगणें) गौण आहे. (१)

शंकाः— दुसरा देह प्राप्त झाला असतां प्राण हे जीवाबरोबर जात नाहींतच. कारण, 'ते अग्नि वगैरेंप्रत जातात' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. उदा०—'या मृत मनुष्याची वाणी अग्नीमध्यें लीन होते आणि प्राण वायूमध्यें (लीन होतो)' (बृ. ३।२।१३) इत्यादि श्रुतीमध्यें 'मरणकालीं वाणी वगैरे प्राण, अग्नि वगैरे देवांप्रत जातात' असें सांगितलें आहे.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, तें सांगणें गौण आहे, म्हणजे 'वाणी वगैरे (प्राण) हे अग्नि वगैरे (देवांप्रत) जातात' हें श्रुतीचें सांगणें गौण आहे. कारण, लव आणि केंस यांच्या ठिकाणीं (हें जाणें) दृष्टीस पडत नाहीं. उदा०—'लव ओषधींमध्यें (लीन होते), व केंस वनस्पतींमध्यें (लीन होतात)' (बृ. ३।२।१३) असें त्याच श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. आतां 'लव आणि केंस हे उडून ओषधी आणि वनस्पती याप्रत जातात' हें संभवत नाहीं. शिवाय, प्राणरूप उपाधि जात नाहीं असें म्हटलें तर जीवही जाऊं शकणार नाहीं. शिवाय, प्राणांवांचून

---

२ मागें (पृ. २६३ पं. १२) पहा. शिवाय उदकावाचून प्राणाची स्थिति होत नाहीं असा अनुभव येतो. त्यावरून उदक हा प्राणाचा आश्रय आहे असें सिद्ध होतें.

३ उदक हें त्रिवृत्कृत असल्यामुळें ते इतर भूतांना बरोबर घेऊन जातें असें येथें म्हटलें आहे.

४ शरीररूपी आश्रयाला सोडून इतर ठिकाणीं प्राण जात नाहींत व राहत नाहींत, तर शरीररूपी आश्रयामध्येंच राहतात असेंच.

१ कारण, जीवात्मा हा सर्वव्यापी असल्यामुळें तो बिलकूल हलत नाहीं; तर त्याचें जाणें-येणें हे केवळ औपाधिक आहे म्हणजे प्राण वगैरे उपाधी जातात-येतात म्हणून 'जीव जातो-येतो' असे व्यवहार होतात.

नूतन शरीरामध्यें (जीवाला) उपभोगही संभवत नाहीं. शिवाय, जीवाबरोबर प्राण जातात असें इतर श्रुतीमध्यें[३] स्पष्टच सांगितलें आहे. तेव्हां 'वाणी वगैरेंवर अधिष्ठित असणाऱ्या आणि वाणी वगैरेंना साहाय्य करणाऱ्या ज्या अग्नि वगैरे देवता त्या मरणकालीं फक्त आपआपलें साहाय्य करण्याचें सोडून देतात' या गोष्टीला अनुलक्षून 'वाणी वगैरे अग्नि वगैरेंप्रत जातात' असें गौण रीतीनें म्हटलें आहे. (४)

प्रथमेऽश्रवणादिति चेन्न ता एव ह्युपपत्तेः ॥ ५ ॥

५ पहिल्या (अग्नीच्या) वेळीं (उदक) सांगितलें नसल्यामुळें (श्रुति बरोबर नाहीं) असें म्हणशील तर नाहीं; कारण, तेंच (सांगितलें आहे). आणि (तसें मानलें तरच वाक्य) संगतवार होतें. (१)

शंकाः— पण 'पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात' (छां. ५।३।३) हें कसें निश्चित करतां येतें? कारण, पहिल्या अग्नीच्या वेळीं उदक मुळींच सांगितलेलें नाहीं. कारण, या श्रुतीमध्यें स्वर्गलोक वगैरे अग्नी 'पांच आहुतींचे आधार' या रूपानें सांगितले आहेत. त्यापैकीं पहिल्या (अग्नीच्या) संबंधानें 'हे गौतम! हा लोक खरोखर अग्नि होय' (छां. ५।४।१) असा उपन्यास करून 'त्या ह्या अग्नीमध्यें देव श्रद्धेची आहुति देतात' (छां. ५।४।२) या वाक्यांत 'श्रद्धा हें होमद्रव्य आहे' असें श्रुतीनें सांगितलें आहे; पण तेथें 'उदक हे होमद्रव्य आहे' असें सांगितलें नाहीं. पर्जन्य वगैरे पुढील चार अग्नींच्या वेळीं उदक हें होमद्रव्य आहे असें जर मानाल तर माना; त्याला माझी हरकत नाहीं. कारण, त्या अग्नींसंबंधानें जे सोम वगैरे पदार्थ आहुतिरूपानें तेथें सांगितले आहेत त्यांमध्यें उदकाचें बाहुल्य आहे असे म्हणतां येतें. परंतु पहिल्या अग्नीच्या संबंधानें सांगितलेली जी श्रद्धा ती टाकून देऊन न सांगितलेलें जें उदक तेंच तेथें आहुति आहे अशी कल्पना करणें म्हणजे मोठें साहस आहे. आतां

२ सुखदुःखरूपी उपभोग देखील वास्तविक जीवात्म्याला होत नाहीं. सुख व दुःख हे मनाचे धर्म आहेत; व त्या मनरूपी उपाधीमुळें जीवात्म्याला सुख तसेंच दुःख होतें असें भासतें. तेव्हा अर्थातच प्राणावाचून उपभोग संभवत नाहीं; कारण मन हा प्राणच आहे.

३ (बृ. ४।४।२ पहा).

१ 'पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदक पुरुषरूपी होतें' ही श्रुति त्या पांचही आहुती उदकाच्याच जर असतील तरच जुळेल. परंतु श्रुतीमध्यें स्वर्गरूपी अग्नीमध्यें दिली जाणारी पहिलीच आहुति श्रद्धेची सांगितली आहे. श्रद्धा म्हणजे विश्वासरूपी एक प्रकारचें ज्ञान होय. एकंदरींत,

रूढीच्या सामर्थ्यावरून श्रद्धा म्हणजे एक विशेष प्रकारचें ज्ञान होय (असें समजतें).[2] तेव्हा ' पाचव्या आहुतीच्या वेळीं उदक पुरुषरूपी होतें ' असें म्हणणें बरोबर नाहीं.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर — हा दोष येत नाहीं. कारण, पहिल्या अग्नीच्या सबधानें देखील (जरी ' श्रद्धा ' हा शब्द घातला आहे तरी त्या) ' श्रद्धा ' या शब्दानें उदकच सागणें श्रुतीला विवक्षित आहे.[3] कशावरून ? ' तसें मानलें तरच वाक्य सगतवार होतें ' यावरून तसें मानलें म्हणजेच (श्रुतीचे) आदि, मध्य आणि अत हे परस्पराशीं सगतवार होतात[4] त्यामुळें काहीं एक बाध न येता श्रुतींची एकवाक्यता होऊ शकते. पण (तसें मानले) नाहीं, तर ' पाचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात ' असा प्रश्न विचारला असता जर उत्तरामध्यें पहिल्या आहुतीच्या वेळीं जे उदकस्वरूप नाहीं अशा ' श्रद्धा ' नामक होमद्रव्याचा श्रुति उल्लेख करील, तर मग ' प्रश्न एक आणि त्याचें उत्तर दुसरें ' असें होत असल्यामुळें श्रुतींची एकवाक्यता होणार नाहीं शिवाय, ' याकरिता पाचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात ' असा उपसहार करूनही श्रुति हीच गोष्ट[5] दाखविते. शिवाय, स्थूल रूपानें उत्पन्न झालेलीं जीं सोम, वृष्टि वगैरे श्रद्धेचीं[6] कार्यें त्याच्या मध्यें उदकाचें आधिक्य दृष्टीस पडतें तेव्हा ' श्रद्धा ' म्हणजे ' उदक ' असें मानण्याला हें एक प्रमाण होय. कारण, (सामान्यत) कार्य हें कारणासारखें असतें शिवाय, श्रद्धा म्हणजे एक धर्म होय आता ज्याप्रमाणें पशु वगैरेंपासून (त्याचे) हृदय वगैरे (अवयव होमाकरिता कापून) घेता

पुढील चारच आहुती उदकाच्या होत असल्यामुळें ' चवथ्या आहुतीच्या वेळीं ' असें जर श्रुतीमध्ये म्हटलें असत, तर बरोबर जुळलें असतें परतु ' पाचव्या आहुतीच्या वेळीं ' असें जें श्रुतीमध्य म्हटलें आह त मात्र जुळत नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे

२ विश्वासरूपी ज्ञान ह्याच अर्थी ' श्रद्धा ' शब्दाची रूढि म्हणज प्रसिद्धि आहे

३ म्हणज श्रुतीमधील ' श्रद्धा ' या शब्दाचा ' विश्वासरूपी ज्ञान ' हा अर्थ नाहीं, तर उदक हाच अर्थ आहे

४ ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात हें तुला माहीत आहे काय ? ' हे प्रश्नवाक्य पंचाग्निविद्या सागणाऱ्या श्रुतीचा ' आदि ' म्हणजे आरभ होय पाच अग्नी आणि पाच आहुती सागणारीं वाक्यें ' मध्य ' होत आणि ' याकरिता पाचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष असें म्हणतात ' हें उपसहारवाक्य म्हणज शवटचें वाक्य 'अत' होय आता, श्रद्धा या शब्दानें उदक घतलें तरच आदि म्हणज प्रश्नवाक्य आणि अत म्हणज उपसहारवाक्य याच्याशीं मध्य म्हणज उत्तरवाक्य हें सगतवार होतें, उदक घतलें नाहीं तर तें संगतवार होणार नाहीं

५ ' श्रद्धा या शब्दाचा अर्थ उदक आहे ' हीच गोष्ट

६ श्रद्धेची आहुति दिली म्हणजे तिच्यापासून सोमराजा उत्पन्न होतो असें श्रुतीमध्यें सागितलें आहे पुढे (पृ ३८४ पं ११) पहा

येतात, त्याप्रमाणें हा (श्रद्धानामक) धर्म होमाकारितां धर्मीपासून काढून घेतां येत नाहीं. तेव्हां याकरितांही 'श्रद्धा' या शब्दाचा उदक हाच अर्थ आहे. शिवाय, उदकाला 'श्रद्धा' हा शब्द लावण्यास कांहीं हरकत नाहीं. कारण, श्रुतीमध्यें तसा प्रयोग दृष्टीस पडतो. उदा०- 'उदक हें खरोखर श्रद्धा आहे' (तै. सं. १।६।८।१). आतां, देहाचें बीजभूत जें उदक त्याचें श्रद्धेशीं सूक्ष्मत्वरूप साम्य आहे म्हणून उदकाला 'श्रद्धा' असें म्हणतां येईल. ज्याप्रमाणें सिंहासारख्या पराक्रमी पुरुषाला सिंह असें म्हणतात (त्याप्रमाणेंच हें होय). शिवाय, श्रद्धापूर्वक जें कर्म त्याच्याशीं (साधन या रूपानें) उदकाचा निकट संबंध असल्यामुळेंही उदकाला 'श्रद्धा' शब्द लावतां येईल. ज्याप्रमाणें पुरुषाना 'मंच' हा शब्द लावतात (त्याप्रमाणेंच हें होय). शिवाय, उदक हें श्रद्धेचें कारण असल्यामुळेंही (त्या उदकाला) 'श्रद्धा' हा शब्द लावता येईल. (उदक हें श्रद्धेचें कारण आहे हें) पुढील श्रुतीवरून (समजतें):—'उदक हें खरोखर ह्या (मनुष्या-) नें पुण्यकर्म करावें म्हणून त्याच्यामध्यें श्रद्धा उत्पन्न करितें'. (५)

अश्रुतत्वादिति चेन्नेष्टादिकारिणां प्रतीतेः ॥ ६ ॥

६ (जीव हा उदकानें वेष्टित होत नाहीं); कारण श्रुतींत (तसें) सांगितलें नाहीं असें म्हणशील तर नाहीं. कारण, इष्टि वगैरे करणाऱ्यांची प्रतीति होते. (१)

शंका:— प्रश्नोत्तरावरून 'पाचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला श्रद्धा वगैरेंच्या क्रमानें पुरुषाचा आकार प्राप्त होतो' असें समजतां येईल. पण 'त्या उदकानें वेष्टित

७ ज्याला श्रद्धारूप धर्म आहे अशा जीवरूप धर्मापासून श्रद्धारूपी धर्म काढून घेता येत नसल्यामुळें त्याचें हवन करता येत नाहीं.

८ देहाचें बीजभूत जें उदक तेंही सूक्ष्म आहे, कारण तें दृष्टिगोचर होत नाहीं, आणि श्रद्धा म्हणजे विशेष प्रकारचें ज्ञान हेंही सूक्ष्म आहे, म्हणून त्या दोघाचें साम्य म्हणजे सादृश्य आहे.

९ श्रद्धेच्या योगानें यज्ञ वगैरे कर्में केलीं जातात म्हणून श्रद्धेचा यज्ञाशीं संबंध आहे; आणि ज्यामध्यें उदक अधिक आहे असे दूध, तूप वगैरे द्रव पदार्थ यज्ञामध्यें साधन म्हणून अवश्य लागतात, म्हणून त्या यज्ञाचा उदकाशीं संबंध आहे. तेव्हा श्रद्धेचा उदकाशीं यज्ञाच्या द्वारानें संबंध पोंचत असल्यामुळें 'श्रद्धा' हा शब्द लक्षणेनें उदकाला लावता येतो.

१० मंचावर (म्हणजे माच्यावर) बसून पुरुष आक्रोश करीत असताना तेथे 'मंच आक्रोश करतात' असा जो प्रयोग होतो, त्या प्रयोगामध्यें मंच हा शब्द पुरुषाना लक्षणेनें लावतात. कारण, त्या मंचाचा पुरुषाशीं संबंध आहे

११ स्वच्छ उदकानें भरलेलें असें एखादें तीर्थ दृष्टीस पडलें असता तेथें श्रद्धायुक्त होऊन स्नान वगैरे कर्में करण्याविषयीं मनुष्याच्या मनामध्यें इच्छा उत्पन्न होते हें लोकामध्ये प्रसिद्ध आहे (ब्र.).

जीव दुसऱ्या शरीराप्रत गमन करतात' असें मात्र समजतां येत नाहीं. कारण, श्रुतींत (तसें) सांगितलें नाहीं. ज्याप्रमाणें येथें उदकाचा शब्दांनीं उल्लेख केला आहे, त्याप्रमाणें जीवाचा उल्लेख करणारे शब्द येथें नाहींत. तेव्हां यावरून '(उदकानें) वेष्टित होऊनच जीव जातो' असें म्हणणें बरोबर नाहीं असें सिद्ध होतें.

या शंकेवर आमचें उत्तरः— हा दोष नाहीं. कशावरून ? इष्टि वगैरे करणाऱ्यांची प्रतीति होते यावरून. 'आतां जे हे गांवामध्यें (राहून[1]) इष्ट[2], पूर्त[3] आणि दत्तें[4] इत्यादिकांचें अवलंबन करतात ते धूमाप्रत जातात' (छां. ५।१०।३) असा उपक्रम करून 'आकाशापासून चंद्राप्रत (जातात), तो हा सोमराजा होय' (छां. ५।१०।४) या वाक्यांत 'इष्टि वगैरे करणारे लोक धूम वगैरेंच्या द्वारानें पितृयान मार्गानें[5] चंद्र-(मंडला-) प्रत जातात' असें श्रुति सांगते. येथेंही[6] तेच लोक[7] प्रतीत होतात[8]. कारण, 'त्या या अग्नीमध्यें देव श्रद्धेची आहुति देतात, त्या आहुतीपासून सोमराजा उत्पन्न होतो'

---

१ 'गांवामध्यें राहून' या शब्दावरून 'गृहस्थाश्रमी लोक' असा अर्थ सुचविला जातो. कारण, गृहस्थाश्रमी लोकच गांवामध्यें राहतात.

२ श्रुतीनें सांगितलेलीं जीं अग्निहोत्र वगैरे कर्में त्यांना 'इष्ट' असें म्हणतात.

३ विहिरी, तळीं, धर्मशाळा, बाग वगैरे लोकोपकारार्थ केलीं जाणारीं जीं कर्में त्यांना 'पूर्त' असें म्हणतात.

४ मनुष्यानें शक्त्यनुसार जें इतरांना द्रव्य देणें त्याला 'दत्त' म्हणतात.

५ इष्टि वगैरे कर्में करणारे लोक मृत झाल्यानंतर ज्या पितृयान मार्गानें चंद्रलोकाप्रत जातात, तो पितृयानमार्ग असाः— आरंभीं ते लोक धूमाप्रत जातात, म्हणजे धूमाचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतेप्रत जातात. पुढें ती देवता त्या यज्ञ करणाऱ्यांना रात्रीचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतेच्या जवळ पोंचविते; अशा क्रमानें ते लोक कृष्णपक्ष, दक्षिणायनाचे सहा महिने, पितृलोक, आणि आकाश यांचा अभिमान बाळगणाऱ्या देवतांप्रत प्राप्त होऊन पुढें चंद्ररूपी देवतेप्रत प्राप्त होतात. या चंद्रालाच 'सोमराजा' म्हणतात.

६ उदकाच्या पांच आहुती सांगणाऱ्या या प्रकृत श्रुतीमध्यें.

७ इष्टि वगैरे कर्में करणारे लोक.

८ म्हणजे प्रकृत श्रुतीमध्यें जरी त्या पांच आहुती उदकाच्या सांगितल्या आहेत, तरी त्या आहुती उदकानें वेष्टित अशा जीवाच्याच आहेत असें समजलें पाहिजे. कारण, वर दाखविलेल्या धूममार्गामध्यें जीवांचीच गति सांगितली आहे. आणि ती गति व प्रकृत श्रुतीमध्यें सांगितलेली गति या एकच आहेत. कारण, दोन्ही ठिकाणीं 'सोमराजा' हा शब्द सारखाच आहे.

(छां. ५।४।२) अशी दोन्ही ठिकाणीं सारखीच श्रुति आहे. त्या लोकांच्यां जवळ अग्निहोत्र, दर्शपूर्णमास वगैरे कर्मांना साधनभूत असें दहीं, दूध वगैरे पदार्थ (पुष्कळ) असल्यामुळें व त्या पदार्थांमध्यें द्रव पदार्थांचेंच बाहुल्य असल्यामुळें साक्षात् उदकच त्यांच्या जवळ असतें. तें उदक 'आहवनीय'–(नामक अग्नी-) मध्यें टाकिलें असतां सूक्ष्म आहुतिमय होऊन अपूर्वाच्या रूपानें त्या इष्टि वगैरे करणाऱ्या लोकांचा आश्रय करतें. नंतर (ते लोक मृत झाले असतां) त्यांचीं शरीरें ऋत्विज् लोक प्रेत-विधीला अनुसरून 'हा स्वर्गलोकाप्रत जावो' असें म्हणून प्रेताग्नीला अर्पण करतात. नंतर श्रद्धापूर्वक कर्माशीं संबद्ध असें तें आहुतिमय उदक अपूर्वाच्या रूपानें इष्टि वगैरे करणाऱ्या जीवांना वेष्टित करून त्यांना (त्यांच्या कर्मांचीं) फळें देण्याकारितां ह्या (स्वर्ग-) लोकाप्रतें नेतें. हीच गोष्ट 'श्रद्धेची आहुति देतात' या वाक्यांतील 'आहुति देतात' या शब्दानीं येथें सांगितली आहे. या गोष्टीला अनुसरूनच श्रुतीनें अग्निहोत्रप्रकरणामध्यें सहा प्रश्नांच्या उत्तरादाखल जो 'त्या ह्या (दोन) आहुती (अग्नींत) टाकिल्या असतां वर जातात' (श. ब्रा. ६।२।६) इत्यादि वाक्यशेष दिला आहे त्यांत 'अग्निहोत्रामध्यें दिलेल्या दोन आहुती (कर्मांचीं) फळें उत्पन्न करण्याकारितां दुसऱ्या लोकाप्रत जातात' असें सांगितलें आहे. तेव्हां आहुतिमय जें उदक त्यानें वेष्टित होऊनच जीव हे आपल्या कर्मांचीं फळें भोगण्याकारितां (दुसऱ्या शरीरांप्रत) जातात असें म्हणणें बरोबरच आहे. (६)

---

९ आता, या दोन्ही ठिकाणीं सांगितलेल्या गती एकच आहेत असें म्हणता येत नाहीं. कारण, येथें उदकानें वेष्टित अशा जीवाची गति सांगितली आहे, आणि धूममार्गानें प्राप्त होणारी जी गति ती प्राप्त होताना जीव ह्या उदकानें वेष्टित असतो असें त्या श्रुतीवरून भासत नाहीं' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१० इष्टि वगैरे कर्में करणाऱ्या लोकांच्या.

११ अमावास्येला व पौर्णिमेला केल्या जाणाऱ्या विशेष प्रकारच्या इष्टींचें हें नाव आहे.

१२ अग्निहोत्र्याच्या घरीं जे तीन अग्नी असतात त्यांपैकीं एका अग्नीचें 'आहवनीय' असें नाव आहे.

१३ पुण्यरूपानें. अग्नींत टाकिलेलें उदक हें पुण्यरूप होऊन इष्टि वगैरे करणाऱ्या लोकांच्या ठिकाणीं राहतें

१४ तात्पर्य- धूममार्गानें सांगितलेली गति प्राप्त होतांना जीव हा उदकानें वेष्टितच असतो असें सिद्ध होत असल्यामुळें दोन्ही ठिकाणीं सांगितलेली गति एकच आहे असें सिद्ध होतें.

१५ जनक राजानें याज्ञवल्क्याला सहा प्रश्न विचारले आहेतः— १ जे हे अग्निहोत्री लोक सकाळ संध्याकाळ अग्नीमध्यें आहुती देतात त्या आहुतींचें काय होतें ? २ त्या आहुतींना कोणती गति प्राप्त होते ? ३ त्याना आधार कोणता असतो ? ४ त्यांपासून संतोष कोणाला होतो ? ५ त्याची

(शंकाः—) पण ' इष्टि वगैरे करणारे लोक आपल्या कर्मांचीं फळें भोगण्याकरितां जातात ' असें तुम्ही कसें म्हणता ? कारण, ' ते धूमानें अंकित असलेल्या मार्गानें चंद्र–(लोका-) वर चढून अन्नरूप होतात ' असें पुढील श्रुति सांगतेः—' तो हा सोमराजा होय. तें देवाचें अन्न होय. त्याला देव भक्षण करतात ' (छां. ५।१०।४). ' ते चंद्राप्रत प्राप्त होऊन अन्नरूप होतात. आणि मग ज्याप्रमाणें (ऋत्विज् लोक) येथें (पेला) भर कीं रिकामा कर (अशा रीतीनें) सोमराजाचें (यथेच्छ पान करतात), त्याप्रमाणें त्या (लोका-) ना ते देव तेथें भक्षण करतात ' (बृ. ६।२।१६) या श्रुतींतही हीच गोष्ट सांगितली आहे. आतां वाघ वगैरेंप्रमाणें जर देवानीं त्याना खाऊन टाकलें तर मग ते (आपल्या कर्मांच्या फलाचा) उपभोग कसा घेऊं शकतील ? या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतातः—

भाक्तं वाऽनात्मवित्त्वात्तथाहि दर्शयति ॥ ७ ॥

७ किंवा (इष्टि वगैरे करणारे लोक हे देवांचें) गौण रीतीनें (अन्न होतात). कारण त्यांना आत्म-ज्ञान नाहीं. श्रुति असेंच सांगते. (१)

(सूत्रांत) ' किंवा ' हा शब्द (वर) आणलेल्या दोषाचें निवारण करण्याकरितां घातला आहे. हे (इष्टि वगैरे करणारे लोक देवाचें) गौण रीतीनें अन्न होतात, मुख्य रीतीनें होत नाहींत. जर ते (त्याचें) मुख्य रीतीनें अन्न होतील, तर ' स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्या (मनुष्यानें) यज्ञ करावा ' इत्यादि अधिकार-श्रुती[2] विरुद्ध होतील. जर इष्टि वगैरे करणारे लोक चंद्रमंडलामध्यें (आपल्या कर्मांच्या फलाचा) उपभोग घेणार नाहींत, *तर अधिकारी लोक हे ज्यामध्यें खटाटोप फार अशीं इष्टि वगैरे कर्में काय म्हणून* करतील ? 'अन्न' शब्द हा ' उपभोगाचें साधन ' या सामान्य अर्थानें जी अन्नस्वरूप नाहीं

पुनरावृत्ति कशी होते ? ६ आणि त्या ह्या लोकाप्रत कशा प्राप्त होतात ? पुढें ह्या सहा प्रश्नांचीं उत्तरेंही जनक राजानेंच सांगितलीं आहेतः— १ त्या आहुती वर जातात. २ त्या आकाशातून स्वर्गाप्रत जातात. ३ त्याना काहीं दिवसपर्यंत स्वर्ग हाच आधार असतो. ४ त्यापासून स्वर्गातील जीवांना संतोष होतो. ५ नंतर पुण्य संपल्यानंतर त्या परत फिरतात. ६ वृष्टि, अन्न वगैरे रूपानें त्या पुरुषरूपी बनतात. एकंदरीन, ह्या प्रश्नोत्तरावरून जीव हा उदकानें वेष्टित असतो असें सिद्ध होतें.

१ धूमानें युक्त अशा ' पितृयान ' नामक मार्गानें. मागील टीप ५ पहा.

२ अमुक इच्छा करणाऱ्या मनुष्याला अमुक यज्ञाचा अधिकार आहे असें दाखविणाऱ्या ज्या श्रुती त्या ' अधिकार-श्रुती ' होत.

अशा वस्तूलाही गौण रीतीनें लावलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—'प्रजा हें राजांचें अन्न होय', 'पशू हें प्रजांचें अन्न होय[३]'. तेव्हां 'ज्याप्रमाणें एखादा मनुष्य आपल्या अंगभूत असे जे स्त्री, पुत्र, मित्र वगैरे आवडते प्राणी त्यांच्याशीं आनंदानें विहार करतो, त्याप्रमाणें देव हे आपल्या अंगभूत अशा इष्टि वगैरे करणाऱ्या लोकांशीं आनंदानें विहार करतात' याच अर्थानें तेथें भक्षण विवक्षित आहे, मोदक वगैरेंच्या प्रमाणें चर्वण करणें किंवा गिळणें या अर्थानें विवक्षित नाहीं. 'देव खरोखर (कांहीं) खात नाहींत किंवा पीत नाहींत; हेंच अमृत जाणून ते तृप्त होतात' (छां. ३।६।१) ही श्रुति 'देवांना चर्वण वगैरे व्यापार नाहींत' असें सांगते. आतां ते इष्टि वगैरे करणारे लोक जरी देवांना अंगभूत आहेत, तरी त्या लोकांना राजाच्या पदरीं असलेल्या कामगार लोकांप्रमाणें स्वतः उपभोग घेतां येतो. शिवाय, इष्टि वगैरे करणाऱ्या लोकांना आत्मज्ञान नसल्यामुळें ते देवांच्या उपभोगाचीं साधनें होऊं शकतात. 'ज्यांना आत्मज्ञान नाहीं ते देवांच्या उपभोगांची साधन होतात' असें पुढील श्रुति दाखविते—'जो (आपल्याहून) दुसऱ्या देवतेची ती (माझ्याहून) निराळी व मी (तिच्याहून) निराळा असें समजून उपासना करतो त्यानें (खरें[५]) जाणलें नाहीं; तो पशूप्रमाणेंच देवांच्या (कामीं येतो[६])' (बृ. १। ४।१०). (तेव्हां यावरून) तो या लोकीं इष्टि वगैरे कर्मांच्या[४] योगानें देवांना तृप्त करून पशूप्रमाणें त्यांच्या उपयोगीं पडतो, आणि तसाच परलोकीं देखील तो पशूप्रमाणेंच त्यांच्या कह्यांत राहून व त्यांनीं नेमलेल्या फलांचा उपभोग घेऊन त्यांच्या उपयोगीं पडतो असें समजतें.

(सूत्रांतील) 'कारण, त्यांना आत्म-ज्ञान नाहीं; श्रुति असेंच सांगते' या शब्दाचा दुसरा अर्थ असाः— ह्या इष्टि वगैरे कर्में करणाऱ्या लोकांना आत्मज्ञान नाहीं, म्हणजे हे लोक केवल कर्म करणारे आहेत, ज्ञानानें युक्त असें कर्म करणारे नाहींत. प्रकरणावरून पंचाग्निविद्येलाच[७] येथें आत्म-विद्या (म्हणजे आत्मज्ञान) असं गौण रीतीनें म्हटलें आहे. आता इष्टि वगैरे करणाऱ्या लोकाना पंचाग्निविद्या नसल्यामुळें त्याना '(देवांचें) अन्न' असें जें म्हटलें आहे तो पंचाग्निविद्येची प्रशंसा करण्याकरता केवल

३ 'प्रजा ह्या राजाना उपभोग घेण्याचें साधन होत. आणि बैल वगैरे पशू हे प्रजाचे उपभोग घेण्याचें साधन होत' असें या वाक्याचें तात्पर्य आहे.

४ सोमरूपीं.

५ आत्मरूपी एकच वस्तु सत्य आहे. तेथें एक उपासना करणारा व दुसरा उपासना करून घेणारा इत्यादि प्रकारचा भिन्नभाव बिलकूल नाहीं हें खरें तत्त्व.

६ उपयोगीं पडतो.

७ अ. ३ पा. १ सू. १ टी. ४ पहा.

गुणवाद होय. पंचाग्निविद्येचाच विधि सांगण्याचा येथें (श्रुतीचा) उद्देश आहे. कारण, एकंदर वाक्यांचें तात्पर्य पाहिलें असतां हीच गोष्ट समजते. दुसरी श्रुतीही चंद्रमंडलामध्यें (जीवांना) भोग असतात असें सांगते. उदा०—'सोमलोकामध्यें ऐश्वर्याचा अनुभव घेऊन तो पुन्हां परत येतो' (प्र. ५।४) तसेंच, आणखी एक श्रुतीही 'इष्टि वगैरे करणारे लोक हे देवांसह राहून भोग घेतात' असें सांगते. उदा०—'ज्यांनीं (पितृ-) लोक मिळविला आहे अशा पितरांचे जे शंभर आनंद.... तो एक कर्म-देवांचा आनंद होय. जे कर्माच्या योगानें देवभावाप्रत प्राप्त होतात (ते कर्म-देव होत)' (बृ. ४।३। ३३). तेव्हां इष्टि वगैरे करणाऱ्या जीवांना '(देवाचें) अन्न' असें गौण रीतीनें म्हटलें असल्यामुळें ते जीव (भोगाकरितां चंद्रलोकाप्रत) जातात असें प्रतीत होतें. म्हणून 'जीव हा वेष्टित होऊनच गमन करतो' असें जें म्हटलें आहे तें बरोबरच आहे. (७)

[आता येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें आठव्या सूत्रापासून अकराव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रें आहेत. साराशः— (सू. ८) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जीव हे चंद्रमंडलावर चढून तेथें उपभोग घेऊन जेव्हा खालीं उतरतात, तेव्हा त्याचेबरोबर बिलकूल कर्म नसतें. कारण 'जोंपर्यंत कर्म आहे तोंपर्यंत तेथें राहतात' असें बृहदारण्यकामध्यें सांगितलें आहे. येथें कर्म शब्दाचा 'परलोकीं भोगण्याला योग्य कर्म' असा संकुचित अर्थ नाहीं. कारण, दुसऱ्या ठिकाणीं श्रुतीमध्यें 'स्वर्ग लोकात सर्व कर्मांचा क्षय होतो' असें स्पष्ट सांगितलें आहे. शिवाय, शिल्लक राहिलेलीं सर्व कर्में मरणकालीं आपलें फल देण्याला उद्युक्त होत असल्यामुळें मरणानंतर स्वर्गामध्यें सर्व कर्मांच्या फलाचा उपभोग होणार आहे तेव्हां अर्थातच 'खालीं उतरताना त्याचे बरोबर कर्म मुळींच नसतें' असें सिद्ध होतें. आता सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, खालीं उतरताना जीवाबरोबर कर्म असतें. कारण 'जसें ज्याचें चरण (म्हणजे कर्म) असेल तसें ते लोक चांगल्या किंवा वाईट योनींप्रत जातात' असें छांदोग्यामध्यें सांगितलें आहे. स्मृतीमध्येंही असेंच सांगितलें आहे. आता 'हें जें खालीं उतरताना बरोबर कर्म असतें तें स्वर्गामध्यें भोगिलेल्या कर्माचाच एक भाग आहे' असें मात्र समजूं नये; कारण, स्वर्गाकरिता केलेलें जें कर्म त्या सगळ्या कर्माचा तेथेंच उपभोग झाला पाहिजे. तर 'तें ह्या लोकीं भोगण्याला योग्य असेंच एखादें शिल्लक राहिलेलें कर्म आहे' असें समजावें. आता 'सर्व कर्मांचा क्षय होतो' अशी जी श्रुति पूर्वपक्ष्यानें दाखविली आहे तिचें 'परलोकीं भोगण्याला योग्य अशाच सर्व कर्मांचा क्षय होतो' असें तात्पर्य समजावें. तसेंच 'शिल्लक राहिलेलीं सर्व कर्में मरणकालीं आपआपलें फल देण्याला उद्युक्त होतात' असें नाहीं; तर त्यांमध्यें परलोकीं भोगण्याला योग्य असें जें कर्म तेंच बलिष्ठ असल्यामुळें बाकीच्या कर्मांना मागें सारून आपण पुढें सरतें. शिवाय, परस्पर-विरुद्ध अशीं जीं अनेक कर्में, त्या सर्वांचा एकदम स्वर्ग-

८ गौण रीतीनें सांगणें. तात्पर्य– इष्टि वगैरे कर्में करणारे लोक हे देवाचें खरेंच अन्न आहे असें समजूं नये.

९ आतां, ज्याअर्थी आनंद हा भोगाशिवाय संभवत नाहीं, त्याअर्थी त्या कर्म देवाना म्हणजे कर्माच्या योगानें देव झालेल्या लोकाना भोग आहे असें अर्थातच सिद्ध होतें.

लोकामध्यें उपभोग संभवत नाहीं. शिवाय, पापकर्मांचा तर तेथें मुळींच उपभोग संभवत नाहीं. आतां ' हे जीव ज्या मार्गानें वर गेले त्या मार्गानेंच खालीं उतरतात. पण थोडासा त्या मार्गामध्यें फरक होतो ' असें श्रुतीवरून समजतें. (सू. ९) शंका:— ' जसें ज्याचें चरण असेल तशी त्याला योनि प्राप्त होते ' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे खरें; पण त्यावरून ' जीवाबरोबर कर्म असतें ' हें सिद्ध होत नाहीं. कारण, 'चरण' या शब्दाचा ' स्वभाव ' असा अर्थ आहे. आणि स्वभाव निराळा व कर्म निराळें. उत्तर:— ' श्रुतीमधील चरण शब्दाचा लक्षणेनें कर्म हाच अर्थ आहे ' असें कार्ष्णाजिनि आचार्यांचें मत आहे. (सू. १०) शंका:— ' चरण ' या शब्दाचा लक्षणेनें ' कर्म ' हा अर्थ घेता येत नाहीं. तर ' स्वभाव ' हाच अर्थ घेतला पाहिजे. कारण, स्वभावाला कांहीं तरी फल असलेंच पाहिजे; नाहीं तर, चांगला स्वभाव काय आणि वाईट स्वभाव काय ! दोन्ही सारखेच होतील. उत्तर:— असें म्हणतां येत नाहीं. कारण आपआपल्या स्वभावाप्रमाणें मनुष्य कर्म करीत असल्यामुळें ' चांगलें वाईट कर्म करणें ' हेंच स्वभावाचें फल होय; आणि त्या कर्माप्रमाणें योनि प्राप्त होते. तेव्हां चरण शब्दाचा लक्षणेनें कर्म हाच अर्थ घेतला पाहिजे. (सू. ११) बादरि आचार्यांचें असें मत आहे कीं, चरण आणि कर्म यांमध्यें कांहीं भेद नाहीं. पुण्य आणि पाप असें जें दोन प्रकारचें कर्म त्यालाच चरण म्हणतात. आतां श्रुतीमध्यें जो कांहीं ठिकाणीं कर्म आणि चरण याचा भेदानें निर्देश केला आहे, तो ' ब्राह्मण-परिव्राजक ' न्यायानें लावावा. एकंदरींत ' खालीं उतरतांना जीवांबरोबर कर्म असतें ' असें सिद्ध झालें.]

कृतात्ययेऽनुशयवान्दृष्टस्मृतिभ्यां यथेतमनेवं च ॥ ८ ॥

८ कर्मांचा नाश झाला असतां ते अनुशयसहित[1] (खालीं उतरतात असें) प्रत्यक्ष आणि स्मृति यांवरून (समजतें). जसे (वर) गेले तसेच (ते खालीं येतात); पण (हुबेहुब) तसे (येत) नाहींत. (२)

' इष्टि वगैरे करणारे लोक हे धूमादि मार्गानें चंद्रमंडळावर चढून तेथें (कर्मांच्या फलांचा) उपभोग घेऊन तेथून पुन्हा खालीं उतरतात ' असें ' जोंपर्यंत संपात आहे तोंपर्यंत राहून ते ज्या ह्या मार्गानें (वर) गेले त्याच ह्या मार्गानें माघारे फिरतात ' (छां. ५।१०।५) येथपासून तों ' ज्यांचें येथें रमणीय आचरण आहे ते ब्राह्मण वगैरे योनींप्रत प्राप्त होतात; पण ज्यांचें निंद्य आचरण आहे ते कुत्रा वगैरे योनींप्रत (प्राप्त होतात)'

---

१ अनुशय म्हणजे अवशिष्ट कर्म, म्हणजे ज्याच्या फलाचा उपभोग झाला नाहीं असें कर्म.

२ कर्मसंग्रह.

(छां. ५।१०।७) येथपर्यंतच्या श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. आतां येथें 'जीव हे सर्व कर्मांचा उपभोग घेऊन अनुशयरहित खालीं उतरतात किंवा अनुशयसहित खालीं उतरतात' असा प्रश्न उद्भवतो. मग तुझें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतो कीं) ते अनुशयरहित असेच खालीं उतरतात. कशावरून ? 'जोंपर्यंत संपात आहे' या विशेषशब्दावरून. 'ज्याच्या योगानें (जीव हा) या लोकापासून परलोकाप्रत फलांचा उपभोग घेण्याकरितां (संपतति म्हणजे) जातो' या व्युत्पत्तीच्या अनुरोधानें 'संपात' या शब्दाचा या ठिकाणीं 'कर्म-संग्रह' असा अर्थ आहे. तेव्हां 'जोंपर्यंत संपात आहे तोंपर्यंत' हे शब्द 'जीवाचीं सर्व कर्मे तेथेंच भोगिलीं जातात' असें दाखवतात. 'जेव्हां त्यांचें तें (कर्म) क्षीण होतें' (बृ. ६।२।१६) या दुसऱ्या श्रुतींतही हीच गोष्ट सांगितली आहे. शंका:—'जोंपर्यंत परलोकीं भोगण्याला योग्य असें कर्म आहे तोंपर्यंत जीव (तें कर्म तेथें) भोगितो' असें वरील वाक्याचें तात्पर्य आम्ही समजतों; '(तो तेथें सर्व कर्मे भोगितो असा अर्थ समजत नाहीं). उत्तर:— असें समजतां येत नाहीं. कारण, इतर श्रुतीमध्यें कर्मांचा 'जें जें' या शब्दांनीं परामर्श केला आहे. उदा०— 'जें जें कर्म हा येथें करतो त्याचें (परलोकीं) फल मिळवून तो त्या लोकापासून या लोकाप्रत पुनः कर्म (करण्या-) करितां येतो' (बृ. ४।४।६) ही श्रुति 'जें जें' असे सामान्य शब्द घालून 'येथें केलेल्या सर्व कर्मांचा तेथें क्षय होतो' असें दाखवितें. शिवाय, मरण हें ज्याच्या फलांचा आरंभ झाला नाहीं अशा कर्मांना व्यक्त करतें. कारण, मरणापूर्वीं

३ चंद्रलोकामध्यें.

४ 'तेव्हा ते माघारे फिरतात' असें पुढील वाक्य आहे.

५ 'जोंपर्यंत संपात आहे तोंपर्यंत राहून;' व 'जेव्हा त्याचें ते कर्म क्षीण होतें' या वाक्याचें.

६ तेव्हा ह्या मृत्युलोकीं भोगण्याला योग्य जें कर्म तें शिल्लकच राहिलें असल्यामुळें जीव हे अनुशयसहित म्हणजे अवशिष्ट कर्मानें युक्त असेच खालीं उतरतात ही गोष्ट सिद्ध होते; अनुशयरहित खालीं उतरतात ही गोष्ट सिद्ध होत नाहीं असा या शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

७ यावरून जीव खालीं उतरताना त्याचे जवळ कोणतेंच कर्म शिल्लक राहत नाहीं असें सिद्ध होतें.

८ फलांच्या उपभोगाचा.

९ फलाचा उपभोग देण्याविषयीं उन्मुख करतें. म्हणजे ज्यांच्या फलाचा उपभोग झालेला नाहीं अशीं सर्व कर्मे मरणाच्या वेळीं जीवांना आपआपल्या फलांचा उपभोग देण्याविषयीं तयार होतात.

ज्यांच्या फलांचा आरंभ झाला आहे अशा कर्मांनीं तीं[11] प्रतिबद्ध[12] होत असल्यामुळें (त्या वेळीं) तीं व्यक्त होऊं शकत नाहींत. आतां 'मरण हें ज्यांच्या ज्यांच्या फलांचा आरंभ झाला नाहीं त्या त्या सर्व कर्मांना व्यक्त करतें' असें मानलें पाहिजे, कारण, सर्वांना सारखें असें एकच कारण असतांना कार्यें भिन्न भिन्न होऊं शकत नाहींत.[13] उदा०— एकाच दिव्याचें (घट व पट या दोघांना) सारखें सांनिध्य असतांना घट (मात्र) व्यक्त[14] होतो पट होत नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां, यावरून[15] 'जीव हे अनुशयरहित असेच खालीं उतरतात' असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—'कर्माचा नाश झाला असतां (ते जीव) अनुशयसहित असेच (खालीं उतरतात).' ज्या कर्मसंचयाच्या योगानें जीव उपभोगासाठीं चंद्रलोकावर जातात तो (कर्मसंचय) उपभोगामुळें नष्ट झाला असतां जें त्यांचें उदकमय शरीर उपभोगासाठीं चंद्रलोकावर उत्पन्न होतें तें (शरीर), ज्याप्रमाणें सूर्यकिरणांच्या संयोगामुळें बर्फ व गारा वितळतात, आणि अग्नि-ज्वालेच्या संयोगामुळें घृताचें काठिण्य वितळतें, त्याप्रमाणें कर्मांचा उपभोग संपला असें पाहून स्वतःला जो शोक होतो तद्रूप अग्नीच्या संयोगामुळें वितळतें. तेव्हां कर्माचा नाश झाला असतां म्हणजे इष्टि वगैरे जीं (या लोकीं) केलेलीं कर्में तीं स्वतःच्या फलांच्या उपभोगामुळें क्षीण झालीं असतां (ते जीव) अनुशयसहित असेच या (लोकीं) उतरतात. कशावरून (असें समजतें)? 'प्रत्यक्ष आणि स्मृति यांवरून' असें (सूत्रकार) उत्तर देतात. 'जीव हे अनुशयसहित असेच खालीं उतरतात' असें प्रत्यक्ष श्रुति सांगते. उदा०— 'ज्यांचें येथें रमणीय आचरण आहे ते ताबडतोब एखाद्या रमणीय योनीप्रत (उदा०—) ब्राह्मणयोनीप्रत किंवा क्षत्रिययोनीप्रत किंवा वैश्ययोनीप्रत प्राप्त होतात. पण ज्यांचें येथें

---

१० फलाच्या उपभोगांचा.

११ ज्यांच्या फलांच्या उपभोगाला आरंभ झालेला नाहीं अशीं कर्में.

१२ कुंठित.

१३ कर्म व्यक्त होण्याचें जें मरण हें कारण तें सर्व कर्मांना सारखेंच असल्यामुळें त्यापासून कांहीं कर्में व्यक्त होतात आणि कांहीं कर्में व्यक्त होत नाहींत असें म्हणतां येत नाहीं.

१४ प्रकाशित.

१५ मरणकालीं सर्व कर्में व्यक्त होत असल्यामुळें त्या सर्व कर्मांच्या फलांचा मरणानंतर परलोकीं उपभोग होतो असें सिद्ध होत असल्यावरून.

निंद्य आचरण आहे ते तावडतोब एखाद्या निंद्य योनीप्रत (उदा०—) कुत्र्याच्या योनीप्रत किंवा डुकराच्या योनीप्रत किंवा चांडालाच्या योनीप्रत प्राप्त होतात' (छां. ५।१०।७), 'आचरण' या शब्दाचा (येथें) अनुशय असा अर्थ आहे असें सूत्रकार (पुढें) सांगतील. शिवाय, प्रत्येक प्राण्यामध्यें जन्मापासूनच -श्रेष्ठ, कनिष्ठ अशा भिन्न भिन्न प्रकारचा जो हा उपभोग प्रत्यक्ष उपलब्ध होतो तो आकस्मिक होऊं शकत नसल्यामुळें अनुशयाचें अस्तित्व सुचवितो.[16] कारण, संपत्ति आणि दारिद्र्य यांचीं सुकृत[17] आणि दुष्कृत[18] हीं कारणें आहेत' असें सामान्यतः शास्त्रावरून समजतें. '(भिन्न भिन्न) वर्णांचे[19] व आश्रमांचे[20] लोक (या लोकीं) आपआपलीं कर्में करून मृत होतात. नंतर (चंद्रलोकीं) आपल्या कर्मांच्या फलांचा अनुभव घेऊन बाकी राहिलेल्या कर्मांच्या योगानें विशिष्ट प्रकारचे देश, जाति, कुल, रूप, आयुष्य, ज्ञान, आचार, द्रव्य, सुख आणि बुद्धि यांनीं संपन्न होऊन[21] (पुन्हां) जन्माप्रत प्राप्त होतात' ही स्मृति देखील 'अनुशयसहित असेच जीव खालीं उतरतात' असें दाखवते.

आतां हा अनुशय म्हणजे काय ? (येथें) कांहीं लोक तर असें म्हणतातः— स्वर्गप्राप्तीकरितां केलेलीं जीं कर्में त्यांच्या फलांचा उपभोग घेतल्यानंतर जो कांहीं त्या कर्मांचा भांड्याला चिकटलेल्या तेलाप्रमाणें अवशेष राहतो तोच अनुशय होय. ज्याप्रमाणें तेलानें भरलेलें भांडें रिकामें केलें असतां तें सर्व रिकामें होत नाहीं, त्या तेलाचा कांहीं अंश भांड्याला चिकटून राहतोच; त्याप्रमाणें अनुशय देखील (जीवाला चिकटून राहतो)

---

१६ श्रीमंताच्या घरीं प्राणी जन्माला आला म्हणजे त्याला उपजल्याबरोबर सुखोपभोग प्राप्त होतात आणि दरिद्र्याच्या घरीं प्राणी जन्माला आला म्हणजे त्याला उपजल्याबरोबर दुःखोपभोग प्राप्त होतात. आता ज्याअर्थी उपजल्याबरोबर (म्हणजे इहलोकीं कोणतेंही कर्म करण्यापूर्वींच) प्रत्येकाला भिन्न भिन्न प्रकारचे उपभोग प्राप्त होतात, त्याअर्थी प्रत्येकाचें भिन्न भिन्न प्रकारचें कर्म शिल्लक राहिलेलें असलें पाहिजे असें सूचित होतें.

१७ चांगलें कर्म.

१८ वाईट कर्म.

१९ ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र हे चार भिन्न भिन्न वर्ण होत.

२० ब्रह्मचर्य, गार्हस्थ्य, वानप्रस्थ, आणि संन्यास हे चार आश्रम होत.

२१ आपआपल्या अवशिष्ट कर्मांप्रमाणें विशेष प्रकारच्या देश, जाति वगैरेंनीं युक्त होऊन.

शंका — अदृष्ट[22] हें कार्यालें[23] विरोधी असल्यामुळें[24] 'ज्याच्या फलाचा उपभोग घेतला आहे अशा कर्मांचा अवशेष राहतो' असें मानणें सयुक्तिक नाहीं. (त्या लोकाचें) उत्तर — हा दोष येत नाहीं. कारण, 'निःशेष कर्मांचीं फळें भोगिलीं जातात' असें आम्ही मानीत नाहीं. शंका — निःशेष कर्मांच्या फलाचा उपभोग घेण्याकरिता जीव चंद्रमंडलावर जातातना? (त्या लोकाचें) उत्तर — हे खरें आहे. परंतु कर्मांचा थोडासा अवशेष राहिला असता तेवढ्यानें (जीवाला) तेथें रहावयाला (जागा) मिळत नाहीं. ज्याप्रमाणें एखादा चाकर चाकरीच्या सर्व साधनांनीं[25] युक्त होऊन राजदरबारीं (चाकरी करण्यास) जातो, परंतु फार दिवस (चाकरी) केल्यानें त्याचीं तीं बहुतेक साधनें नष्ट होऊन[26] त्याच्या जवळ फक्त छत्री जोडा वगैरे शिल्लक राहतात व त्यामुळें त्याला पुढें राजदरबारीं राहता येत नाहीं, त्याप्रमाणें केवल अनुशय शिल्लक राहिला असता (जीवाला) चंद्रमंडलावर राहता येत नाहीं.

(या लोकाच्या म्हणण्यावर आमचें उत्तर —) आपलें[27] म्हणणें बरोबर नाहींसें वाटतें. कारण, जीं स्वर्गप्राप्तीकरिता केलेलीं आहेत व ज्याचीं फळें भोगिलीं आहेत अशा कर्मांचा अवशेष राहू शकत नाहीं, कारण, '(अदृष्ट) हें कार्याला विरोधी आहे' असें आम्हीं वर सांगितलेंच आहे. शंका —'ज्याचें स्वर्ग हें फल आहे अशा निःशेष कर्मांचीं फळें भोगिलीं जात नाहींत' असेंही आम्हीं वर सांगितलें आहे. उत्तर — हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं 'स्वर्गप्राप्तीकरता केलेल्या कर्मांचें स्वर्गरूपीं सर्व फल स्वर्गामध्यें असतानाच जीवाला प्राप्त होत नाहीं, तर स्वर्गांतून खालीं उतरल्यावर देखील त्याला त्या फलाचा थोडासा अंश प्राप्त होतो' अशी कल्पना वेदाला प्रमाण मानणाऱ्या लोकांनीं करणें बरोबर नाहीं[28] तेलाच्या भांड्याला तेलाचा थोडासा अंश चिकटून राहतो

---

२२ पापपुण्यें

२३ सुखदु खोपभोगरूपीं आपल्या कार्याला

२४ सुखदु खोपभोगानें पापपुण्याचा नाश होत असल्यामुळें सुखदु खोपभोगाला पापपुण्यरूपीं अदृष्ट हे विरोधी आहे

२५ हात पाय वगैरे अवयवामध्यें काम करण्याचें सामर्थ्य, छत्री, जोडा वगैरे साधनें होत

२६ म्हातारपणीं हात पाय वगैरे अवयवांचें सामर्थ्य नष्ट होतें, हे प्रसिद्धच आहे

२७ 'आपलें' आणि 'नाहींसें वाटतें' हे शब्द येथें उपरोधिक अर्थानें घातले आहेत 'तुझें म्हणणें मुळींच बरोबर नाहीं' असा या वाक्याचा अर्थ आहे

२८ स्वर्गलोकाचें सुख प्राप्त व्हावें अशी ज्याची इच्छा असेल त्यानें यज्ञ करावा असें वेदामध्यें सांगितलें आहे आता, जर त्या यज्ञरूपीं सगळ्या कर्मांचें फल स्वर्गलोकीं न मिळता त्या कर्मांतील कांहीं थोड्याशा भागाचें फल मृत्युलोकीं मिळेल, तर तें यज्ञरूपीं कर्म मृत्युलोकाच्या भोगाचें कारण

हें बरोबर आहे. कारण, तसें दृष्टीस पडतें. तसेंच, ‘ चाकराची देखील थोडीशी साधनसामग्री शिल्लक राहते ’ असें दृष्टीस पडतें. परंतु, त्याप्रमाणें येथें स्वर्गरूप फल मिळण्याकरितां केलेल्या कर्मांचा थोडासा अंश शिल्लक राहतो असें दृष्टीस पडत नाहीं. बरें, (थोडासा अंश शिल्लक राहतो) अशी कल्पनाही करता येत नाहीं. कारण, तशी कल्पना केली असतां ‘ स्वर्ग हेंच (यज्ञ वगैरे कर्माचें) फल आहे ’ असें सांगणाऱ्या श्रुतींशीं विरोध येईल. शिवाय, स्वर्गरूपी फल मिळण्याकरितां केलेल्या इष्टि वगैरे कर्मांचा, भांड्याला चिकटलेल्या तेलाच्या अंशाप्रमाणें, अनुशयरूपी थोडासा अंश शिल्लक राहत नाहीं असें अवश्य समजलें पाहिजे. कारण, ‘ इष्टि वगैरे ज्या चांगल्या कर्मांच्या योगानें जीवानीं स्वर्गाचा अनुभव घेतला त्याचा अनुशयनामक एक अंश शिल्लक राहतो ’ असें मानलें, तर मग तो एक अनुशय (सदा) चांगला असाच असेल, त्याच्या उलट असणार नाहीं. पण मग अनुशय भिन्न भिन्न प्रकारचा आहे असें सांगणारी ‘ ज्यांचें रमणीय आचरण आहे, आणि ज्यांचें निंद्य आचरण आहे ’ (छां. ५।१०।७) ही श्रुति विरुद्ध होईल. तेव्हां पारलौकिक फल मिळण्याकरितां केलेल्या कर्मसंग्रहाचा उपभोग घेतल्यानंतर ऐहिक फल मिळण्याकरितां केलेला जो कर्मसंग्रह शिल्लक राहिलेला असतो तोच अनुशय होय, व त्या अनुशयानें युक्त होऊनच जीव खालीं उतरतात.

आतां, पूर्वपक्ष्यानें जें म्हटलें आहे कीं श्रुतीमध्यें ‘ जें जें ’ असे सामान्य शब्द वापरल्यावरून ‘ जीव हे येथें केलेल्या सर्व कर्मांचा फलोपभोगाच्या योगानें शेवट करून अनुशयरहित असेच खालीं उतरतात ’ (असें समजतें), त्यावर आमचें उत्तर — हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं कारण, अनुशयाचें अस्तित्व आम्हीं सिद्ध केलें आहे. यावरून आपल्याला (त्या श्रुतीचें तात्पर्य) असें समजलें पाहिजे कीं जीं कर्में परलोकप्राप्तीच्या उद्देशानें येथें केलेलीं आहेत, व ज्यांच्या भोगाला (तेथें) आरंभ झाला आहे त्यांच सर्व कर्मांचा फलोपभोगाच्या योगानें नाश करून (जीव खालीं उतरतात). तसेंच, आणखी जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं ज्यांचीं फलें उत्पन्न झालीं नाहींत अशा सर्व कर्मांना मरण हें सारखेंच व्यक्त करतें; त्यामुळें ‘ कांहीं कर्में परलोकीं फल उत्पन्न करतात व कांहीं या लोकीं उत्पन्न करतात ’ असा विभाग करतां येत नाहीं त्या म्हणण्याचें देखील अनुशयाचें अस्तित्व सिद्ध केल्यानेंच खंडन झालें आहे. शिवाय, आम्ही असें विचारतों

होत असल्यामुळें ‘ स्वर्गाच्या इच्छेनें यज्ञ करावा ’ ही श्रुति विरुद्ध होईल तेव्हां अर्थातच वेद प्रमाण मानणाऱ्यांना वरील कल्पना करता येत नाहीं असें सिद्ध होतें.

२१ तात्पर्य– मृत्युगेहाच्या भागाचीं साधनभूत जीं कर्में त्यांचा देखील नाश करून जीव खालीं उतरतात अर्थ त्या श्रुतीवरून सिद्ध होत नाहीं

कीं 'ज्यांचीं फलें उत्पन्न झालीं नाहींत अशा कर्मांना मरण हें व्यक्त करतें' असें तूं कशावरून म्हणतोस तें सांग. आतां जर तूं असें म्हणशील कीं 'ज्यांचीं फलें उत्पन्न झालीं आहेत अशा कर्मांनीं तीं इतर कर्में प्रतिबद्ध झालीं असल्यामुळें त्याचा व्यापार सुरू होत नाहीं; पण त्या कर्माचा प्रतिबंध मरणकालीं दूर झाला म्हणजे (त्या इतर कर्मांचा) व्यापार सुरू होतो[30]', तर मग ज्याप्रमाणें मरणापूर्वी ज्यांचीं फलें उत्पन्न झालीं आहेत अशा कर्मांनीं प्रतिबद्ध झालेल्या इतर कर्मांचा व्यापार सुरू होत नाहीं, त्याप्रमाणें मरणकालीं देखील प्रबल कर्मांनीं[31] प्रतिबद्ध झालेल्या दुर्बल कर्मांचा व्यापार सुरू होऊं शकत नाहीं[32]. कारण, ज्यांचीं विरुद्ध[33] फलें आहेत अशा कर्मांची एकाच कालीं फलोत्पत्ति होऊं शकत नाहीं. ज्यांचीं फलें भिन्न भिन्न जन्मामध्यें[34] उपभोग घेण्यास योग्य आहेत अशीं अनेक कर्में '(मरणाच्या पूर्वीं) त्यांचीं फलें उत्पन्न झालीं नाहींत' एवढयाच साम्यावरून एकाच मरणकालीं एकदम व्यक्त होतात, आणि एकाच (नवीन) जन्माला उत्पन्न करतात असें म्हणणं शक्य नाही. कारण, तसें म्हटलें असता 'प्रत्येक कर्माला नियमित फल असतें' या गोष्टीला विरोध येईल. बरें, 'मरणकालीं कांहीं कर्में व्यक्त होतात व कांहीं नाश पावतात' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, तसें म्हटलें असतां 'प्रत्येक कर्माला नियमानें फल आहे' या गोष्टीला बाध येईल. आणि 'प्रायश्चित' वगैरे कारणावांचून तर कर्मांचा नाश संभवत नाहीं. स्मृति देखील 'ज्या कर्मांचीं विरुद्ध[36]

---

३० तेव्हा अर्थातच तो व्यापार सर्व कर्मांचा सुरू होत असल्यामुळें त्या सर्व कर्मांच्या फलाचा उपभोग स्वर्गलोकीं होतो. यावरून अनुशयरहित असेच जीव खालीं उतरतात ही गोष्ट सिद्ध होते असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

३१ स्वर्गसुखाच्या इच्छेनें केलीं जाणारीं जीं यज्ञ वगैरे कर्में तीं प्रबल कर्में होत

३२ तेव्हा ज्या कर्मांच्या फलाचा उपभोग मृत्युलोकीं होतो तीं कर्में दुर्बल असल्यामुळे त्याचा व्यापार सुरू न होता तीं तशींच शिल्लक राहतात यावरून अनुशयसहित असेच जीव खालीं उतरतात असें सिद्ध होतें

३३ स्वर्गांतील उपभोग आणि मृत्युलोकांतील उपभोग हे परस्पर विरुद्ध आहेत कारण ते एकदम संभवत नाहींत.

३४ मनुष्य, पशु, पक्षी वगैरे भिन्न भिन्न जन्मामध्यें.

३५ एका मनुष्यानें देव, पशु, आणि पक्षी या तिन्हीं जन्मांना कारणभूत अशीं कर्में केलीं असतां त्याचीं हीं सर्व कर्में मरणकालीं व्यक्त होत असल्यामुळ त्या सर्व कर्मांच्या फलाचा उपभोग घेण्याकरतां तो मरणानंतर वरील जन्मांपैकीं कोणत्या तरी एका जन्माला जाईल. आतां जर तो कदाचित् मनुष्य जन्माला जाईल, तर देवाच्या किंवा पशूच्या जन्माला कारणभूत असें कर्म करूनही त्याला तो जन्म प्राप्त होत नसल्यामुळ 'अमुक कर्माचें अमुकच फल असतें' ह्या नियमाला विरोध येईल.

३६ इतर कर्मांच्या फलाशीं विरुद्ध.

फलें आहेत अशा कर्मांनीं प्रतिबद्ध झालेलीं इतर कर्में फार वेळपर्यंत राहतात' असें सांगते — उदा० — 'संसारामध्यें मग्न होणाऱ्या (मनुष्या-) चें चांगलें कर्म कधीं कधीं येथें तो दुःखापासून मुक्त होईपर्यंत अचल राहतें' इत्यादि. शिवाय, ज्यांचीं फलें उत्पन्न झालीं नाहींत अशीं सर्वच कर्में जर एकाच मरणकालीं व्यक्त होतील व एकाच (नूतन) जन्माला उत्पन्न करतील, तर मग (कदाचित् स्वर्ग[37] नरक[38] व पशु वगैरेंच्या योनी (प्राप्त झाल्या असता त्या-) मध्यें (कर्म करण्याचा) अधिकार नसल्यामुळें धर्म आणि अधर्म उत्पन्न होणार नाहींत, व त्यामुळें पुढील जन्म संभवण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळें तो जन्म संभवणार नाहीं.[39] शिवाय, 'ब्रह्महत्या वगैरे कर्मांपैकीं प्रत्येक कर्म अनेक जन्मांचें कारण आहे'[40] असें जें स्मृतींत सांगितलें आहे तें विरुद्ध होईल.[41] आतां धर्म आणि अधर्म यांचीं स्वरूपें, फलें, साधनें वगैरे काय आहेत या गोष्टींचें ज्ञान करून घेण्याला शास्त्रावाचून दुसरें साधन आहे अशी कल्पना करतां येत नाहीं. शिवाय, ज्यांचीं फलें दृष्ट आहेत अशीं जीं 'कारीरी'[42] वगैरे कर्में त्यांना मरण हें व्यक्त करूं शकत नाहीं.[43] त्यामुळें 'मरण हें सर्व कर्मांना व्यक्त करतें' ही कल्पना अव्यापक[44]ही आहे. आतां दीपाचा जो दृष्टांत[45] पूर्वपक्ष्यानें दिला आहे, त्याचें देखील कर्मांचें बलाबल दाखविण्यानेंच

---

३७ स्वर्गामध्यें असणारे देव

३८ नरकामध्यें असणारे किडे

३९ व ज्ञान नसल्यामुळें मुक्तिही मिळणार नाहीं, त्यामुळें त्या जीवाला पुढें निरंतर कष्टावस्थेंत राहावें लागेल

४० कुत्रा, डुकर, गाढव, उंट, बैल, बोकड, मेंढा, मृग, पक्षि, चांडाल, आणि पुल्कस (शूद्र पुरुष आणि क्षत्रिय स्त्री यापासून उत्पन्न होणारा) हे अनेक जन्म क्रमाक्रमानं प्राप्त होण्याचें 'ब्रह्महत्या' हें कर्म कारण आहे

४१ आतां एकाच कर्मापासून अनेक जन्म प्राप्त होतात ही गोष्ट जरी स्मृतीमध्यें सांगितली आहे तरी ती खरी कशावरून ? असें जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर आहे

४२ 'कारीरी' नावाची एक प्रकारची इष्टि आहे आणि 'पाऊस पडणें' हें तिचें दृष्ट फल आहे

४३ कारण तीं कर्में त्याच जन्मीं प्राप्त होणाऱ्या फलाचीं साधनें आहेत

४४ सर्व ठिकाणीं न जुळणारी

४५ ज्याप्रमाणें दीप हा घट पट वगैरे सर्व पदार्थांना प्रकाशित करतो, त्याप्रमाणें मरण हें सर्व कर्मांना व्यक्त करतें असा दीपाचा जो दृष्टांत

खंडन झालें आहे. अथवा, स्थूल आणि सूक्ष्म अशा रूपांच्या ज्या अभिव्यक्ती आणि अनभिव्यक्ती त्यांप्रमाणें ही गोष्ट समजावी. ज्याप्रमाणें दीप हा सारख्याच अंतरावर असूनही स्थूल रूपाला अभिव्यक्त करतो, पण सूक्ष्म रूपाला अभिव्यक्त करीत नाहीं; त्याप्रमाणें ज्यांचीं फलें उत्पन्न झालीं नाहींत अशा सर्व कर्मांना जरी सारखीच संधि मिळाली आहे, तरी त्यांपैकीं प्रबल कर्मांचाच व्यापार मरण हें सुरू करतें, दुर्बल कर्मांचा व्यापार सुरू करीत नाहीं. तेव्हां अशा रीतीनें श्रुति, स्मृति आणि युक्ति यांच्याशीं विरोध येत असल्यामुळें 'सर्व कर्मांना मरण व्यक्त करतें' हें मत बरोबर नाहीं. आता 'कांहीं कर्में शिल्लक राहिलीं असतां मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं' ही भीति देखील बाळगावयाला नको. कारण, 'तत्त्वज्ञानाच्या योगानें सर्व कर्मांचा क्षय होतो' असें श्रुतींत सांगितलें आहे. तेव्हां यावरून 'जीव हे अनुशयसहित असे खालीं उतरतात' हीच गोष्ट सिद्ध होते.

खालीं उतरतांना ते जीव जसे वर गेले तसेच खालीं उतरतात; पण हुबेहूब तसे उतरत नाहींत. 'जसे वर गेले' याचा अर्थ 'जसे वर चढले'; 'पण हुबेहूब तसे उतरत नाहींत' याचा अर्थ '*ज्या रीतीनें वर गेले त्यापेक्षां थोडया निराळ्या रीतीनें* उतरतात.' पितृयाननामक मार्गामध्यें ज्या धूम आणि आकाश यांचें ग्रहण केलें आहे त्याचा अवरोहाच्या वेळींही निर्देश केला असल्यामुळें, व 'जसे वर गेले तसे' असे श्रुतींत शब्द असल्यामुळें, 'जीव हे जसे वर गेले तसेच खालीं उतरतात' असें समजतें. तसेंच रात्रि वगैरेंचा निर्देश केला नसल्यामुळें व अभ्र वगैरे ज्यास्त वस्तूंचा निर्देश केला असल्यामुळें 'जीव हे थोडया निराळ्या रीतीनें खालीं उतरतात' असेंही समजतें. (८)

---

४६ प्रबल कर्मांच्या योगानें दुर्बल कर्मांचा प्रतिबंध होत असल्यामुळें मरण हें दुर्बल कर्मांना व्यक्त करीत नाहीं. तात्पर्य– येथें दीपाचा दृष्टांत घेता येत नाहीं.

४७ दीपाचा दृष्टांतही येथें घेता येतो असें या ग्रंथानें सिद्ध करून दाखविलें आहे.

४८ प्रकाशित होणें.

४९ प्रकाशित न होणें.

५० धूम, रात्रि, कृष्णपक्ष, दक्षिणायन, पितृलोक, आकाश, आणि चंद्र या मार्गानें जीव हे चंद्रलोकाप्रत जातात. या मार्गालाच 'पितृयानमार्ग' म्हणतात. मागें अ. ३ पा. १ सू. ६ टी. ५ पहा.

५१ खालीं उतरण्याच्या.

५२ चंद्रलोकातून जेव्हा जीव खालीं उतरतात, तेव्हा आकाश, वायु, धूम, अभ्र, मेघ, वृष्टि, औषधी, धान्य अन्न, रेत, पुरुष, अशा मार्गानें ते खालीं उतरतात. ह्या मार्गामध्यें धूम आणि आकाश याचा निर्देश केला आहे.

५३ वर जाण्याचा जो पितृयान नामक मार्ग त्यामध्यें सांगितलेल्या रात्रि वगैरेंचा खालीं उतरण्याच्या मार्गामध्यें निर्देश केला नसल्यामुळें.

चरणादिति चेन्नोपलक्षणार्थेति कार्ष्णाजिनिः ॥ ९ ॥

९ आचरणापासून (नूतन जन्म प्राप्त होतो) असें म्हणशील तर नाहीं. (कारण आचरण शब्द) लाक्षणिक अर्थाचा आहे असें कार्ष्णाजिनि म्हणतो. (२)

शंकाः—'ज्यांचें येथें रमणीय आचरण आहे' (छां. ५।१०।७) इत्यादि जी श्रुति तुम्ही अनुशयाचें अस्तित्व सिद्ध करण्याकरितां वर दाखल केली आहे ती तर 'आचरणापासून (दुसरा) जन्म प्राप्त होतो' असें दाखविते, अनुशयापासून तो प्राप्त होतो असें दाखवीत नाहीं. आतां आचरण हें निराळें आहे व अनुशय हाही निराळा आहे. आचरण, चरित, आचार आणि शील हे (सर्व) एका अर्थाचे शब्द आहेत. परंतु अनुशय म्हणजे ज्याचें फल भोगिलें आहे अशा कर्माहून व्यतिरिक्त जें कर्म तें होय. श्रुति देखील 'कर्म आणि आचरण हे भिन्न पदार्थ आहेत' असें सांगते. उदा०—'तो जसें कर्म करतो व जसें आचरण ठेवतो तसा होतो' (बृ. ४।४।५); 'जीं अगर्हणीयें कर्में आहेत तीं आचरावीं; दुसरीं (आचरूं) नये, जीं आमचीं चांगलीं आचरणें आहेत त्यांचा तूं अंगीकार करावा' (तै. १।११।२). तेव्हां 'आचरणापासून (दुसरा) जन्म प्राप्त होतो' असें श्रुतींत सांगितलें असल्यामुळें अनुशयाचें अस्तित्व सिद्ध होत नाहीं.

या शंकेवर आमचें उत्तरः— हा दोष येत नाहीं. कारण, हा जो 'आचरण' शब्द श्रुतीमध्यें घातला आहे तो अनुशयरूप लाक्षणिक अर्थालाच दाखवितो, असें कार्ष्णाजिनि-(नामक) आचार्यांचें मत आहे. (९)

आनर्थक्यमिति चेन्न तदपेक्षत्वात् ॥ १० ॥

१० (आचरणाला) आनर्थक्य येईल असें म्हणशील तर नाहीं. कारण (कर्माला त्या) (आचरणा-) ची अपेक्षा आहे. (२)

शंकाः— पण 'आचरण' शब्दाचा 'आचार' हा जो साक्षात् अर्थ तो टाकून देऊन त्याचा अनुशयरूप लाक्षणिक अर्थ काय म्हणून घ्यावा ? श्रुतीमध्यें साक्षात्

---

१ तात्पर्य– 'दुसऱ्याचा द्वेष न करणें', 'दुसऱ्यावर उपकार करणें' आणि 'खरं बोलणें' इत्यादि गोष्टींना आचरण म्हणतात; यज्ञ वगैरे कर्मांना आचरण म्हणत नाहींत.

२ अनिष्ट; चांगलीं.

सांगितलेला जो आचार त्याचेंच (दुसऱ्या) जन्माची प्राप्ति हें फळ असूं शकेल. जर तो आचार वेदविहित म्हणजे चांगला असेल तर त्यापासून चांगला जन्म प्राप्त होईल; व जर तो निषिद्ध म्हणजे वाईट असेल तर त्यापासून वाईट जन्म प्राप्त होइल. आचाराला देखील कांहीं तरी फल आहे असें आपल्याला अवश्य मानलें पाहिजे; नाहींतर, आचार हा निरर्थकच होईल.

या शंकेवर (कार्ष्णाजिनीचें) उत्तरः— हा दोष येत नाहीं. कशावरून ? कर्माला त्या (आचरणा-) ची अपेक्षा आहे यावरून. इष्टि वगैरे सर्व कर्मांना आचार हा अवश्य पाहिजेच. कारण, 'जो सदाचाररहित आहे त्याला कर्म करण्याचा अधिकारच प्राप्त होत नाहीं' असें 'आचारहीन (मनुष्या-) ला वेद पवित्र करीत नाहीं' इत्यादि स्मृतींवरून समजतें. बरें, 'आचार हा पुरुषाला अंगभूत आहे' असें मानलें तरी देखील तो निरर्थक होत नाहीं. कारण, इष्टि वगैरे कर्माचा समूह जेव्हां आपआपलें फल उत्पन्न करतो, तेव्हां त्या पुरुषाला अंगभूत असाच जो आचार तो त्या फलामध्येंच कांहीं विशेष उत्पन्न करील. आता 'कर्म हें सर्व वस्तूंना उत्पन्न करतें' हें तर श्रुतिस्मृतींमध्यें प्रसिद्धच आहे. तेव्हां 'आचार' या शब्दाचा लाक्षणिक अर्थ, जें अनुशयभूत कर्म तेंच, नूतनजन्म-प्राप्तीचें कारण, आहे असें कार्ष्णाजिनि- (नामक) आचार्यांचें मत आहे. कारण, 'कर्मापासून नूतन जन्माची प्राप्ति संभवत असतांना ती आचारापासून होते' असें मानणें बरोबर नाहीं. पायांनीं पळत जाण्याची ज्याला शक्ति आहे तो गुडघ्यांनीं रांगत जाणार नाहीं. (१०)

---

१ तेव्हा कोणतेंही कर्म आचारानें युक्त असेल तरच त्यापासून फल प्राप्त होत असल्यामुळें आचार निरर्थक होत नाहीं असें सिद्ध होतें. येथे 'आचार हा कर्माला अंगभूत आहे' असें मानलें आहे.

२ आचाराच्या योगानें पुरुषाच्या अंतःकरणावर एक प्रकारचा चांगला संस्कार उत्पन्न होतो म्हणून 'आचार हा पुरुषाला अंगभूत आहे' असें येथें म्हटलें आहे. अशा रीतीनें आचार हा पुरुषाला अंगभूत आहे असें मानलें म्हणजे तो कर्माला अंगभूत होत नसल्यामुळें म्हणजे अर्थातच कर्माला फल देताना आचाराची अपेक्षा नसल्यामुळे आचार हा निरर्थक होईल असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

३ कारण, यज्ञ वगैरे कर्में करताना पुरुषाला अंगभूत अशा ज्या गोष्टी असतात त्या गोष्टी त्या कर्मांच्या फलामध्यें कांहीं विशेष (ज्यास्तपणा) उत्पन्न करतात असा नियम आहे.

४ नूतन जन्म प्राप्त होण्याचें प्रसिद्ध कारण जें कर्म तें सोडून आचाररूपी अप्रसिद्ध कारण घेणें बरोबर नाहीं.

सुकृतदुष्कृते एवेति तु बादरिः ॥ ११ ॥

११ पण (आचरण म्हणजे) सुकृतदुष्कृतेंच[1] होत असें बादरि म्हणतो. (२)

परंतु 'आचरण' शब्दानें सुकृतदुष्कृतेंच घ्यावीं असें बादरि- (नामक) आचार्यांचें मत आहे. आचरण, अनुष्ठान, कर्म हे (सर्व) एकाच अर्थाचे शब्द आहेत. 'चर्' धातु हा 'करणें' या सामान्य अर्थी योजिलेला दृष्टीस पडतो. उदा०— इष्टि वगैरे पुण्य कर्में करणाऱ्या (मनुष्या-) ला व्यवहारांत लोक 'हा महात्मा धर्म आचरतो' असें म्हणतात. आचार म्हणजे देखील एक विशेष प्रकारचा धर्मच होय. आता कर्म आणि आचरण यांचा (कांहीं ठिकाणीं) जो भिन्न रूपानें निर्देश केलेला आढळतो तो ब्राह्मणपरिव्राजकन्यायानेंही[2] जुळतो. तेव्हां यावरून 'ज्याचें रमणीय आचरण आहे' या वाक्याचा 'जे प्रशस्त कर्में करतात' असा अर्थ आहे, व 'ज्यांचें निंद्य आचरण आहे' या वाक्याचा 'जे निंद्य कर्में करतात' असा अर्थ आहे असें निश्चित होतें. (११)

[आता येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये बाराव्या सूत्रापासून एकविसाव्या सूत्रापर्यंत दहा सूत्रें आहेत सारांशः— (सू. १२) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, यज्ञ वगैरे कर्म करणारे आणि न करणारे असे दोघेही चंद्रलोकाप्रत जातात. कारण कौषीतकि उपनिषदामध्यें तसेंच सांगितलें आहे. शिवाय, पूर्वी सांगितलेल्या पांच आहुती झाल्याशिवाय कोणालाही दुसरा जन्म प्राप्त होत नाहीं. आणि 'चंद्रलोकांत जाणें' ही तर पहिलीच आहुति आहे. आता फक्त इतकेंच कीं, यज्ञ वगैरे कर्म न करणारे लोक हे चंद्रलोकांत गेल्याबरोबर लागलीच परत फिरतात. त्यांना तेथ भोग प्राप्त होत नाहीं. (सू. १३) सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, यज्ञ वगैरे कर्म न करणारे लोक चंद्रलोकांत मुळींच जात नाहींत कारण त्यांना तेथें जाण्यांत कांहींच फायदा नाहीं; तर ते लोक यमलोकांत जाऊन तेथील यातनांचा अनुभव घेऊन नंतर खालीं उतरतात. कारण, कठ उपनिषदामध्ये असेंच सांगितलें आहे. (सू. १४) स्मृतीमध्यही असेंच सांगितलें आहे. (सू. १५) शिवाय, पापी लोकांकरिता रौरव वगैरे सात नरक स्मृतीमध्यें वर्णिले आहेत. त्या नरकामध्यें त्यांना यमाच्या यातनाच सोसाव्या लागतात; त्यांना सुख मिळावयाचें नाहीं. तेव्हां अर्थातच ते पापी लोक चंद्रलोकांत जात नाहींत. (सू. १६) आता त्या रौरव वगैरे नरकांवरचे जे चित्रगुप्त वगैरे अधिकारी आहेत, ते यमानेंच नेमिलेले असल्यामुळें 'पापी लोकांना यमाच्या यातना सोसाव्या लागतात' हें म्हणणें कांहीं विरुद्ध होत नाहीं. (सू. १७) शिवाय 'ज्ञानी मनुष्य

---

१ चांगलीं व वाईट कर्मेंच. बादरीच्या मतीं आचरण शब्दाचा 'कर्में' हा खराच अर्थ आहे, लाक्षणिक नव्हे.

२ ज्याप्रमाणें एक प्रकारच्या ब्राह्मणांनाच 'परिव्राजक' असें म्हणतात, त्याप्रमाणें 'खरें बोलणें', 'परस्त्रीगमन न करणें' इत्यादि प्रकारच्या कर्मांनाच 'आचरण' असें म्हणतात. तेव्हां अशा रीतीनें आचरणाचा कर्माहून भिन्न रीतीनें निर्देश करतां येतो. (ब्राह्मणपरिव्राजकन्यायाबद्दल अ. २ पा. ३ सू. १५ टी. ६ पहा.)

देवयान मार्गानें वर जातात, कर्मे करणारे लोक पितृयान मार्गानें जातात आणि ज्यांना हे दोन्ही मार्ग प्राप्त होत नाहींत, ते लोक वरचेवर उत्पन्न होतात, आणि वरचेवर मरतात हाच त्यांचा मार्ग होय. ह्यालाच तिसरा मार्ग म्हणतात तेव्हां अर्थातच ' ह्या तिसऱ्या मार्गानें जाणारे लोक चंद्रलोकांत जात नाहींत ' असें म्हणावें लागत. कारण चंद्रलोक दुसऱ्या मार्गांत आहे एकंदरींत ' सर्व लोक चंद्रलोकांत जात नाहींत ' हें सिद्ध झालें शिवाय जर सगळेच चंद्रलोकांत जातील तर चंद्रलोक भरून जाईल आणि श्रुतीवरून तर असें समजतें कीं, – ' कांहीं लोक तिसऱ्या मार्गानें जातात म्हणून चंद्रलोक भरत नाहीं ' आता कौषीतकि उपनिषदामध्यें ज सांगितलें आहे कीं, ' सर्व लोक चंद्रलोकाप्रत जातात, ' त्याचा अर्थ ' चंद्रलोकांत जाण्याला अधिकारी म्हणून जेवढे असतील ते सर्व चंद्रलोकाप्रत जातात ' असा समजावा (सू. १८) तसेच ' तिसऱ्या मार्गानें जन्माला येणारे जे प्राणी त्यांच्या विषयीं पांच आहुतींचा नियम लागू नाहीं ' असें समजावें श्रुतीमध्येंही 'पुरुष ' शब्द हा असल्यामुळे ' पांच आहुतींचा नियम पुरुषाविषयींच आहे ' असें सिद्ध होतें शिवाय, ' पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाचा पुरुष बनतो ' या श्रुतीचें तात्पर्य असें आहे कीं, ' उदकाचा पुरुष बनण्याला पांचापेक्षा जास्त आहुती लागत नाहींत ', परंतु ' पांच आहुती झाल्याच पाहिजेत ' असें तात्पर्य नाहीं तेव्हां कांहीं ठिकाणीं म्हणजे चंद्रलोकांत न जाणाऱ्या लोकांविषयीं पांच आहुती झाल्या नाहींत तरी हरकत नाहीं (सू. १९) शिवाय ' मातृयोनीपासून उत्पन्न न झालेल्या अशा द्रोण, धृष्टद्युम्न वगैरेसंबंधानं पांच आहुतींचा नियम नाहीं ' असें स्मृतीवरून समजतें बगळीविषयींही हा नियम नाहीं कारण ' ती रेतसिंचनावाचूनच गर्भ धारण करिते ' असं लोकांमध्यें प्रसिद्ध आहे (सू. २०) शिवाय ' जरायुज, अंडज, स्वेदज, आणि उद्भिज्ज या चार प्रकारच्या प्राण्यांपैकीं स्वेदज आणि उद्भिज्ज यांच्याविषयीं पांच आहुतींचा नियम लागू पडत नाहीं ' असें दृष्टोत्पत्तीस येतें (सू. २१) छांदोग्य उपनिषदामध्यें एका ठिकाणीं स्वेदजाचा उद्भिज्जामध्येंच अंतर्भाव करून प्राण्यांचे तीनच प्रकार केले आहेत असो एकंदरींत हा पांच आहुतींचा नियम सर्व साधारण नसल्यामुळे ' यज्ञ वगैरे कर्म न करणारे लोक चंद्रलोकांत जात नाहींत ' असें मानलें असतां कांहीं हरकत येत नाहीं असें सिद्ध झालें]

अनिष्टादिकारिणामपि च श्रुतम् ॥ १२ ॥

१२ इष्टि वगैरे न करणारे देखील (चंद्रमंडलाप्रत जातात असें) श्रुतींत सांगितलें आहे. (२)

इष्टि वगैरे करणारे लोक चंद्रमंडलाप्रत जातात असें वर सांगितलें. आतां ' जे दुसरे इष्टि वगैरे न करणारे लोक आहेत ते देखील चंद्रमंडलाप्रत जातात किंवा नाहींत ' या गोष्टीचा विचार करणें आहे. येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणे असें आहे कीं, इष्टि वगैरे करणारे लोकच चंद्रमंडलाप्रत जातात असें म्हणतां येत नाहीं का ? कारण, ' इष्टि वगैरे न करणारे लोक देखील चंद्रमंडलाप्रत जातात ' असें श्रुतींत सांगितलें आहे. उदा०— कौषीतकि (शाखेचे) लोक असें सामान्य रीतीनें पठन करतात —' जे कोणी या लोकापासून जातात ते सर्व चंद्र (लोका-) प्रतच जातात ' (कौ १।२) तसेंच, पुन जन्मास येणाऱ्या लोकांची शरीरोत्पत्ति देखील ते लोक चंद्रमंडलाप्रत गेल्याशिवाय संभवत

नाहीं. कारण, 'पांचव्या आहुतीच्या वेळीं' (छां. ५।९।१) अशी आहुतींची संख्या नियमित केली आहे. तेव्हां सर्वच लोक चंद्रमंडलाप्रत जातात (असें मानलें पाहिजे). आतां 'इष्टि वगैरे करणारे लोक व दुसरे (इष्टि वगैरे न करणारे) हे दोन्ही एकाच ठिकाणाप्रत जातात हें बरोबर नाहीं' असें म्हणाल तर तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, दुसऱ्या लोकांना चंद्रमंडलावर भोग नाहींत. (१२)

संयमने त्वनुभूयेतरेषामारोहावरोहौ तद्गतिदर्शनात् ॥ १३ ॥

१३ परंतु दुसरे (लोक) संयमनांमध्यें (यातना) भोगून (खालीं येतात असे त्यांचे) आरोहावरोह होतात. कारण (श्रुतीमध्यें) तशी गति (सांगितलेली) आढळते. (३)

'परंतु' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो. 'सर्वच लोक चंद्रमंडलाप्रत जातात' हें खरें नाहीं. कशावरून ? अशावरून कीं भोगाकारितांच चंद्रमंडलाप्रत लोक जातात, विनाकारण जात नाहींत; किंवा नुसते खालीं उतरण्याकारितांही जात नाहींत. उदा०— एखादा मनुष्य फुलें किंवा फळें तोडण्याकारितांच झाडावर चढतो, विनाकारण चढत नाहीं, किंवा केवळ खालीं उतरण्याकारिताही चढत नाहीं. आता 'इष्टि वगैरे न करणाऱ्यांना चंद्रमंडलावर भोग नाहींत' हें सांगितलेंच आहे. म्हणून इष्टि वगैरे करणारे लोकच चंद्रमंडलावर जातात, दुसरे जात नाहींत. ते दुसरे लोक 'संयमन' नामक यमाच्या गृहाप्रत जाऊन तेथें आपल्या पापकर्मांना अनुरूप अशा यमयातना भोगून पुनः याच लोकाप्रत येतात. अशा रीतीनें त्यांचे आरोहावरोह होतात. कशावरून ? अशावरून कीं श्रुतीमध्यें त्यांची तशी गति सांगितलेली आढळते. उदा०— पुढील यमभाषणरूपी

---

१ (सू. १२) ज्या अर्थी 'पाचव्या आहुतीच्या वेळीं शरीर बनतें' (अ. ३ पा. १ सू. १ टी. १७ पहा) अशा रीतीनें शरीर बनण्याला पाच ही संख्या नियमानें लागते, त्या अर्थी प्राणिमात्रासंबंधानें या पाच आहुती असल्या पाहिजेत असें निश्चित होतें. तेव्हा अर्थातच 'स्वर्गाप्रत म्हणजे चंद्रमंडलाप्रत जाणें' ही पहिली आहुति प्राणिमात्राला असल्यामुळे इष्टि न करणारे लोक देखील चंद्रमंडलाप्रत जातात असें सिद्ध होतें.

२ 'इष्टि वगैरे न करणारे लोक फक्त चंद्रमंडलाप्रत जाऊन लागलीच परत फिरतात, त्याना तेथें सुखोपभोग मिळत नाहीं' असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१ (सू. १३) 'संयमन' नामक यमपुरीमध्यें.

२ आरोह म्हणजे वर चढणें, आणि अवरोह म्हणजे खालीं उतरणें

श्रुति 'इष्टि वगैरे न करणारे लोक मृत झाले असतां यमाच्या तावडींत सापडतात' असें सांगतेः—'द्रव्यलोभानें मूढ झालेल्या व चुका करणाऱ्या मूर्खाला परलोकाचें साधन दिसत नाहीं. हाच लोक आहे परलोक नाहीं असें मानणारा तो पुनः पुनः माझ्या तावडींत येतो' (क. २।६). लोक यमाच्या तावडींत सापडतात अशाबद्दल श्रुतींमध्यें पुष्कळ चिन्हें उपलब्ध होतात. उदा०—'ज्याच्याकडे लोक जातात अशा यमाला' (ऋ. सं. १०। १४।१) इत्यादि. (१३)

स्मरन्ति च ॥ १४ ॥

१४ स्मृतिकारांनींही (ही गोष्ट) सांगितली आहे. (३)

शिवाय, मनु, व्यास वगैरे शिष्ट लोकांनीं (देखील) 'नाचिकेताख्यान' वगैरे ठिकाणीं असें सांगितलें आहे कीं (इष्टि वगैरे न करणारे लोक आपल्या निंद्य कर्मांचे जे यमाच्या स्वाधीन असलेले परिणाम त्यांचा 'संयमन-' नामक (यमाच्या) नगरामध्यें उपभोग घेतात. (१४)

अपि च सप्त ॥ १५ ॥

१५ सात (नरक-) ही (सांगितले आहेत). (३)

शिवाय, पौराणिकांनीं देखील रौरव वगैरे सात नरक 'दुष्कृताचीं फळें भोगण्याचीं स्थानें' या रूपानें सांगितले आहेत. इष्टि वगैरे न करणारे लोक त्या (नरकां-) प्रतच जात असल्यामुळें ते चंद्रमंडलाप्रत कसे जातील असा या सूत्राचा अभिप्राय आहे. (१५)

शंकाः— पाप करणारे लोक हे यमाच्या स्वाधीन असलेल्या यातना भोगतात हें विरुद्ध आहे. कारण, त्या रौरव वगैरे (नरकां-) मध्यें चित्रगुप्त वगैरे दुसरे अनेक अध्यक्ष आहेत असें स्मृतीमध्यें सांगितलें आहे या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतातः— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं.

---

३ इष्टि वगैरे चांगलीं कर्में न करता केवळ निंद्य कर्में करणें ह्या चुका.

४ 'यज्ञामध्यें हवि देऊन संतोषित करा' असा या ऋचेचा पुढील भाग आहे.

१ (सू. १५) तपन, अवीचि, महारौरव, रौरव, संघात, काल सूत्र वगैरे सात नरक होत.

१ (सू. १६) तेव्हां अर्थातच ते नरकात पडलेले लोक चित्रगुप्त वगैरेंच्या स्वाधीन असलेल्या यातना भोगीत असल्यामुळें 'यमाच्या स्वाधीन असलेल्या यातना भोगतात' असें म्हणतां येत नाहीं.

तत्रापि च तद्व्यापारादविरोधः ॥ १६ ॥

१६ तेथें देखील त्या (यमा–) चाच व्यापार असल्यामुळें कांहीं विरोध नाहीं. (३)

त्या सात नरकांमध्यें देखील त्या यमाचाच अध्यक्षरूपानें व्यापार आहे असें आम्ही मानतों. म्हणून कांहीं विरोध येत नाहीं. चित्रगुप्त वगैरे हे यमानेंच नेमलेले अध्यक्ष आहेत असें स्मृति सांगते. (१६)

विद्याकर्मणोरिति तु प्रकृतत्वात् ॥ १७ ॥

१७ परंतु (विद्या आणि कर्म यांपैकीं कोणत्याही मार्गानें ते[1] वर जात नाहींत. श्रुतीमध्यें) विद्या आणि कर्म हेच (मार्ग विवक्षित आहेत;) कारण (तेच) प्रकृत आहेत. (३)

पंचाग्निविद्येमध्यें 'हा लोक[2] भरत कां नाहीं हें तुला माहीत आहे काय' (छां. ५।३।३) या प्रश्नाचें उत्तर देतेवेळीं श्रुति असें म्हणते:—"आतां या दोन मार्गांपैकीं कोणत्याही मार्गानें (ते वर जात नाहींत). ते हे क्षुद्र जंतू होऊन 'पुनः जन्माला ये, पुनः मरण पाव' अशा रीतीनें वारंवार उपजतात आणि मरतात. हा (त्यांच्याकरितां) तिसरा मार्ग आहे. म्हणून हा लोक भरत नाहीं" (छां. ५।१०।१). या श्रुतींत ज्या दोन मार्गांचा उल्लेख केला आहे ते विद्या आणि कर्म हे दोन मार्ग होत. कशावरून? तेच प्रकृत आहेत यावरून. देवयान आणि पितृयान नामक मार्गांच्या प्राप्तीला साधन या रूपानें विद्या आणि कर्म हेच प्रकृत आहेत. 'तेव्हां जे असें[3] जाणतात' (छां. ५।१०।१) या वाक्यांत विद्या[4] (सांगितली आहे) व तिच्या योगानें प्राप्त होण्यास योग्य जो देवयान[5]नामक मार्ग तो सांगितला आहे. तसेंच, 'इष्ट[6], पूर्त

१ इष्टि वगैरे कर्में न करणारे लोक.

२ चंद्रलोक.

३ 'पाचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष म्हणतात' असें.

४ पंचाग्निविद्या.

५ 'अर्चि, दिवस शुक्लपक्ष, उत्तरायण, वर्ष, सूर्य, चंद्र, आणि वीज' या मार्गाला देवयान मार्ग म्हणतात. ज्ञानी लोक मरणानंतर ह्या मार्गानें ब्रह्मप्रत जातात.

६ ह्या शब्दाचे अर्थ मार्ग अ. ३ पा. १ सू. ६ टी. २।३।४ मध्यें दिले आहेत.

आणि दत्त' (छां. ५।१०।३) या वाक्यांत कर्म (सांगितलें आहे) व त्याच्या योगानें प्राप्त होण्यास योग्य जो पितृयाननामक मार्ग तो सांगितला आहे. याच प्रकरणामध्यें 'आतां या दोन मार्गांपैकीं कोणत्याही मार्गानें' हें वाक्य आलें आहे. या वाक्याचा अर्थः— ज्यांना विद्यारूप साधनाच्या योगानें देवयान मार्गाचा अधिकार प्राप्त होत नाहीं, तसेंच, कर्माच्या योगानें पितृयान मार्गाचाही अधिकार प्राप्त होत नाहीं, त्यांच्याकरितां 'क्षुद्रजंतूंच्या' रूपानें जन्माला येणें हा पुनः पुनः येणारा तिसरा मार्ग होय. तेव्हां यावरूनही 'इष्टि वगैरे न करणारे लोक चंद्रमंडलाप्रत जात नाहींत' (असें सिद्ध होतें).

शंकाः— हे लोक देखील चंद्रमंडलावर चढून तेथून खालीं उतरून क्षुद्र जंतूंच्या जन्माप्रत प्राप्त होतील. उत्तरः— ही शंका देखील बरोबर नाहीं. कारण, असें मानलें असतां त्या लोकांचें वर चढणें फुकट होईल. शिवाय, सर्व लोक जर मरण पावून चंद्रमंडलाप्रत प्राप्त होतील, तर हा लोक मरणाऱ्या लोकांनीं भरून जाईल; आणि अशा रीतीनें प्रश्नाच्या उलट उत्तर द्यावें लागेल[७]. पण 'अमुक कारणानें हा लोक भरत नाहीं' अशा अर्थाचें या ठिकाणीं उत्तर दिलें पाहिजे[८]. 'जीव खालीं उतरत असल्यामुळें हा लोक भरत नाहीं' असें म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण, श्रुतींत तसें सांगितलें नाहीं. 'जीव खालीं उतरत असल्यामुळेंही हा लोक भरणार नाहीं' ही गोष्ट खरी आहे. परंतु श्रुतीनें 'त्यांचा हा तिसरा मार्ग होय, त्यामुळें हा लोक भरत नाहीं' (छां. ५।१०।८) या वाक्यांत तिसऱ्या मार्गाचें अस्तित्व सांगून त्याच्यामुळें हा लोक भरत नाहीं असें सांगितलें आहे. तेव्हां (कांहीं जीव) वर जात नसल्यामुळेंच हा लोक भरत नाहीं असें मानणें रास्त आहे. नाहीं तर 'खालीं उतरणें' ही गोष्ट इष्टि वगैरे करणाऱ्यांनाही सारखीच असल्यामुळें तिसरा मार्ग फुकट सांगितला आहे असें होइल.

सूत्रांतील 'परंतु' हा शब्द 'हे सर्वच लोक चंद्रमंडलाप्रत जातात' अशी जी दुसऱ्या शाखेमधील वाक्यापासून शंका उत्पन्न होते तिचें निराकरण करतो. वर सांगितलेल्या रीतीनें इतर शाखेमधील वाक्यांत जो 'सर्व' हा शब्द आला आहे त्याचा 'जे अधिकारी आहेत ते सर्व' असा (संकुचित) अर्थ घेतला पाहिजे. तेव्हां 'जे कोणी अधिकारी

---

७ 'हा चंद्र लोक भरत का नाहीं' या प्रश्नाचें उत्तर 'भरतोच' असें उलट द्यावें लागेल.

८ कारण, प्रश्न करणाऱ्याला 'हा चंद्र लोक भरतो किंवा न भरतो' असा येथें संशय आलेला नाहीं; तर 'तो भरत नाहींच' हें गृहीत धरून 'कां भरत नाहीं' असें फक्त न भरण्याचें कारण त्यानें विचारलें आहे.

लोक या लोकापासून जातात ते सर्व चंद्रलोकाप्रतच जातात' असा एकंदर वाक्याचा अर्थ होतो. (१७)

आतां जे पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं नूतन देह प्राप्त होण्याकारितां सर्व लोक चंद्रमंडलाप्रतच गेले पाहिजेत, कारण, 'पांचव्या आहुतीच्या वेळीं' अशी आहुतींची संख्या नियमित केली आहे, त्यावर सूत्रकार उत्तर देतातः—

न तृतीये तथोपलब्धेः ॥ १८ ॥

१८ तिसऱ्या (मार्गा–) संबंधानें (हा नियम घेऊं) नये. कारण तसें उपलब्ध होतें. (३)

तिसऱ्या मार्गासंबंधानें नूतन देह प्राप्त होण्याकारितां 'आहुतींची संख्या पांच आहे' हा नियम घेऊं नये. कशावरून ? तसें उपलब्ध होतें यावरून. आहुतींच्या संख्येच्या नियमावांचून वर वर्णिलेल्या प्रकारानें तिसऱ्या मार्गाची प्राप्ति उपलब्ध होते. उदा०—'जन्माला ये, मरण पाव, हा तिसरा माग आहे' (छां. ५।१०।८).

शिवाय, 'पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुप असें म्हणतात' (छां. ५। ३।३) या श्रुतींत आहुतींची संख्या 'मनुष्याच्या शरीराला कारण' या रूपानें सांगितली आहे; 'कीट, पतंग वगैरेंच्या शरीराला कारण' या रूपानें सांगितली नाहीं. कारण, (श्रुतींतील) 'पुरुप' शब्दाचा 'मनुष्यजाति' हाच अर्थ आहे. शिवाय, 'पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुप म्हणतात' असें (श्रुतींत) सांगितलें आहे, पण

---

१ ह्या मार्गामध्ये 'चंद्रलोकाप्रत जाणें' सांगितलें नाहीं. तेव्हां यावरून 'पांचव्या आहुतीच्या वेळींच उदकाचा पुरुप होतो' हा नियम तिसऱ्या मार्गानें जन्माला येणाऱ्या प्राण्यासंबंधानें नाहीं असें सिद्ध होतें.

२ तात्पर्य— पांच आहुतींचा नियम मनुष्यापुरताच असल्यामुळें आणि तिसऱ्या मार्गानें जन्माला येणारे प्राणी मनुष्याहून इतर असल्यामुळें त्या इतर प्राण्यासंबंधानें तो नियम लागूं पडत नाहीं असें सिद्ध झालें.

३ दुसऱ्या मार्गानें म्हणजे धूममार्गानें चंद्रलोकाप्रत जाऊन तेथून खालीं उतरल्यावर आपआपल्या पूर्वकर्मांप्रमाणें कोणी ब्राह्मण वगैरे योनींप्रत प्राप्त होतात व कोणी कुत्रा वगैरे योनींप्रत प्राप्त होतात असें पूर्वी दिलेल्या छांदोग्य श्रुती– (५।१०।७) वरून सिद्ध होत असल्यामुळें 'पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुप असें म्हणतात' ह्या श्रुतीमधील पुरुप शब्दाचा 'सामान्य प्राणी' असा अर्थ लक्षणेनें घेतला पाहिजे. तेव्हा "इतर प्राण्यांसंबंधानें 'पांच' या संख्येचा नियम लागूं पडत नाहीं" हें सिद्ध होत नसल्यामुळें येथून निराळें उत्तर देण्याला आरंभ केला आहे.

[4] इतर आहुतींच्या वेळीं उदकाला पुरुष म्हणत नाहींत' असें सांगितलें नाहीं. (दोन्ही गोष्टी सांगितल्या आहेत असें मानलें तर) 'एका वाक्याला दोन अर्थ आहेत' असा दोष येईल. तेव्हां ज्यांचे (पितृयान मार्गानें) आरोह आणि अवरोह संभवतात त्यांचे पांचव्या आहुतीच्या वेळीं देह उत्पन्न होतील; परंतु दुसऱ्यांचे आहुतींच्या संख्येवांचूनच इतर भूतांनीं युक्त अशा उदकापासून देह उत्पन्न होतील. (१८)

स्मर्यतेऽपि च लोके ॥ १९ ॥

१९ लोकांमध्येंही (असें) प्रसिद्ध आहे. (३)

शिवाय, लोकामध्यें अशी गोष्ट प्रसिद्ध आहे कीं, द्रोण[1], धृष्टद्युम्न वगैरे पुरुष, तसच, सीता, द्रौपदी वगैरे स्त्रिया, ह्या मातृयोनीपासून उत्पन्न झाल्या नाहींत. त्यांपैकीं द्रोण वगैरेंना स्त्रीविषयक आहुति नाहीं; पण धृष्टद्युम्न वगैरेंना तर स्त्रीविषयक आणि पुरुषविषयक अशा दोन्ही आहुती नाहींत. तेव्हां ज्याप्रमाणें ह्या लोकांच्या[2] संबंधानें आहुतींची संख्या घेतली जात नाहीं, त्याप्रमाणें इतर ठिकाणीं[3] देखील ती संख्या घेतली जाणार नाहीं (असें समजावें). बगळी देखील रेतसिंचनावांचून गर्भ धारण करते असें लोकप्रसिद्ध आहे. (१९)

दर्शनाच्च ॥ २० ॥

२० आणि असें दृष्टीस पडतें. (३)

---

४ म्हणजे पांच आहुती न होताना.

५ 'पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाला पुरुष म्हणतात.' ह्या श्रुतीनें 'पांचव्या आहुतीच्या वेळीं उदकाचा पुरुष बनतो' आणि 'पाच आहुती न होतांना उदकाचा पुरुष बनत नाहीं' ह्या दोन्ही गोष्टी सांगितल्या आहेत.

१ एका ऋषीचें रेत द्रोणामध्यें स्खलित झालें व त्यापासून द्रोणाचार्य उत्पन्न झाले; तेव्हां त्या ठिकाणीं चवथ्याच आहुतीच्या वेळीं उदकाचा मनुष्यदेह बनला असें सिद्ध होतें. द्रुपद राजानें केलेल्या यज्ञामध्यें अग्नीपासून धृष्टद्युम्न उत्पन्न झाला आणि वेदीपासून द्रौपदी उत्पन्न झाली. तसेंच जनकराजाची मुलगी सीता ही भूमीपासून उत्पन्न झाली. तेव्हां अर्थातच त्या धृष्टद्युम्न वगैरे लोकांनी उत्पत्ति होतांना रेताचीही जरूर नसल्यामुळे तेथें तिसऱ्याच आहुतीच्या वेळीं मनुष्यशरीर बनलें असें सिद्ध होतें.

२ द्रोण वगैरे लोकांच्या.

३ तिसऱ्या मार्गानें जन्माला येणाऱ्या प्राण्यांच्या ठिकाणीं.

४ तेव्हां तेथें देखील पांच आहुतींचा नियम असत नाहीं.

शिवाय, जरायुज, अंडज, स्वेदज आणि उद्भिज्ज या चार कोटींतील पदार्थवर्गांपैकीं स्वेदज आणि उद्भिज्ज कोटींतील पदार्थ हे ग्राम्यधर्मांवांचूनच उत्पन्न होतात असें दृष्टीस पडतें. तेव्हां ज्याप्रमाणें तेथें आहुतींच्या संख्येचा नियम पाळला जात नाहीं, त्याप्रमाणें इतर ठिकाणीं देखील तो पाळला जाणार नाहीं (असें समजावें). (२०)

शंकाः—'त्या ह्या भूतांचीं तनिच बीजें' आहेत. उदा०—'अंडज, जीवज, उद्भिज्ज' (छा. ६।३।१) ह्या श्रुतीमध्यें पदार्थवर्गांच्या तीनच कोटी सांगितल्या आहेत. मग येथें 'त्याच्या चार कोटी आहेत' असें कसें म्हटलें ? यावर सूत्रकार उत्तर देतातः—

तृतीयशब्दावरोधः संशोकजस्य ॥ २१ ॥

२१ संशोकापासून उत्पन्न होणाऱ्या (कोटी-) चा तिसऱ्या शब्दांत अंतर्भाव होतो. (३)

'अंडज, जीवज, उद्भिज्ज' (छां. ६।३।१) या श्रुतीमध्यें जो तिसरा 'उद्भिज्ज' शब्द आहे, त्यानेंच स्वेदज कोटीचा समावेश केला आहे असें समजावें. कारण, स्वेदज आणि उद्भिज्ज या दोन्ही कोटींची 'भूमि आणि उदक यांना फोडून बाहेर येणें' अशा प्रकारची उत्पत्ति सारखीच आहे. आतां 'स्थावरांचें जें फोडून बाहेर येणें' त्यापेक्षां 'जंगमाचें फोडून बाहेर येणें' निराळें आहे, म्हणून इतर श्रुतमिध्यें स्वेदज आणि उद्भिज्ज या दोन कोटी पृथक् सांगितल्या आहेत. तेव्हा काहीं विरोध येत नाहीं. (२१)

---

१ (सू. २०) स्त्रीसंगावाचूनच.

२ कारण तेथें पहिल्या तीनच आहुती होतात, पुढील दोन आहुती होत नाहींत

३ तिसऱ्या मार्गानें जन्माला येणाऱ्या प्राण्यांच्या ठिकाणीं.

१ (सू. २१) उत्पत्तीचे प्रकार.

२ जरायुज.

३ स्वेदापासून. 'संशोक' शब्दाचा 'अत्यंत शोक असा अर्थ आहे. परंतु त्या अत्यंत शोकापासून उत्पन्न होणारा जो स्वेद म्हणजे घाम त्या अर्थी येथें 'संशोक' हा शब्द लक्षणेनें घातला आहे. शोकापासून अंगामध्यें उष्णता उत्पन्न होते व त्यामुळें घाम उत्पन्न होतो.

४ उद्भिज्ज म्हणजे भेद करून उत्पन्न होणारा. आता उवा, लिखा वगैरे जे स्वेदज प्राणी ते स्वेदरूपी उदकाचा भेद करून उत्पन्न होतात; आणि लता वृक्ष वगैरे जे उद्भिज्ज प्राणी ते भूमीचा भेद करून उत्पन्न होतात. तेव्हा 'भेद करून उत्पन्न होणें' ही गोष्ट दोन्ही ठिकाणीं सारखीच असल्यामुळें हा सामान्य अर्थ घेऊन 'उद्भिज्ज' शब्द उवा, लिखा वगैरे प्राणी आणि लता, वृक्ष वगैरे प्राणी ह्या दोन्ही प्रकारच्या प्राण्यांना लावता येतो. अशा रीतीनें 'उद्भिज्ज' शब्दानें स्वेदज कोटीचा समावेश केला जातो.

[आता येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें याविसावें एकच सूत्र आहे. सारांश :— (सू. २२) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जेव्हां हे यज्ञ वगैरे कर्म करणारे लोक चंद्रलोकांतून आकाश, वायु वगैरे मार्गानें खालीं उतरतात, तेव्हां त्याना आकाश वायु वगैरेंचें स्वरूप प्राप्त होतें. कारण, ' जीव हा वायु होऊन धूम होतो, धूम होऊन अभ्र होतो ' इत्यादि श्रुतींवरून तसच सिद्ध होतें. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ' त्या जीवाना आकाश वगैरेंचें साम्य प्राप्त होतें ' असेंच त्या श्रुतीचें तात्पर्य मानलें पाहिजे. कारण, जीवाना आकाश वगैरेंचें स्वरूप प्राप्त होणें अशक्य आहे. आता ' त्याना साम्य प्राप्त होतें ' हें म्हणणें मात्र शक्य आहे. कारण, त्या वेळीं जीवाचें शरीर आकाशासारखें अत्यंत सूक्ष्म होतें. ' खालीं उतरताना त्या जीवाचा आकाश वगैरेंशीं नुसता संबंध होतो ' असहीं श्रुतीचें तात्पर्य मानता येत नाहीं. कारण, आकाश हें विभु असल्यामुळें त्याचा जीवाशीं संबंध नित्यच आहे.]

साभाव्यापत्तिरुपपत्तेः ॥ २२ ॥

२२ साम्यप्राप्ति आहे. कारण (तें साम्यच) संभवतें. (४)

' इष्टि वगैरे करणारे लोक हे चंद्रलोकावर चढून तेथें जोंपर्यंत संपात आहे तोंपर्यंत राहून नंतर अनुशयसहित[1] असे खालीं उतरतात[2] ' असें (येथपर्यंत) सांगितलें. आतां त्याच्या अवरोहाच्या प्रकाराचा सूत्रकार विचार करतातः— पुढील श्रुतीमध्यें अवरोह सांगितला आहे:—' आतां ते याच मार्गानें जसे वर गेले तसे पुनः आकाशाप्रत परत येतात, व आकाशापासून वायूप्रत (परत येतात); नंतर (जीव हा) वायु होऊन धूम होतो, धूम होऊन अभ्र होतो, अभ्र होऊन मेघ होतो, व मेघ होऊन पर्जन्य होतो' (छा. ५।१०।५). आता येथें ' खालीं उतरणाऱ्या[3] जीवाना आकाश वगैरेंचें स्वरूप प्राप्त होतें किंवा आकाश वगैरेंचें साम्य प्राप्त[4] होतें ' असा संशय उत्पन्न होतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं जीवांना आकाश वगैरेंचें स्वरूपच प्राप्त होतें. कशावरून ? अशाच (सरळ) अर्थाची श्रुति आहे यावरून. (असें मानलें) नाहीं तर लक्षणा[5]

---

१ कर्मसंग्रह.

२ अवशिष्ट कर्मानें युक्त.

३ खालीं उतरण्याच्या.

४ साम्य प्राप्त होतें म्हणजे जीवाना आकाश वगैरेंसारखें स्वरूप प्राप्त होतें.

५ ' धूम होतो ', ' अभ्र होतो ' इत्यादि वाक्याचा ' धूमस्वरूप होतो ', ' अभ्रस्वरूप होतो ' हाच अर्थ सरळ रीतीनें होतो; ' धूमासारखा होतो ', ' वायूसारखा होतो ' हा अर्थ सरळ रीतीनें होत नाहीं. तो लक्षणेनेंच घ्यावा लागेल. अशा रीतीनें ' धूम होतो, अभ्र होतो ' इत्यादि वाक्याच्या अर्थाचा निश्चय झाला म्हणजे त्याच्या मागील ' आकाशाप्रत परत येतात, वायूप्रत परत येतात ' ह्या वाक्याचा देखील पुढील वाक्याना अनुसरून ' आकाशस्वरूप होतात,' ' वायुस्वरूप होतात ' असाच अर्थ निश्चित होतो असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

स्वीकारावी लागेल. आतां 'श्रुती-(चा सरळ अर्थ) आणि लक्षणा यांपैकीं काय पतकरावें' असा विचार पडल्यास श्रुती-(चा सरळ अर्थ-) च पतकरणें सयुक्तिक आहे; लक्षणा पतकरणें सयुक्तिक नाहीं. तेव्हां, 'वायु होऊन धूम होतो' इत्यादि श्रुतीचीं अक्षरें 'जीवांना आकाश वगैरेंचें स्वरूप प्राप्त होतें' असें मानलें म्हणजेच (चांगल्या तऱ्हेनें) लागतात. यावरून 'जीवांना आकाश वगैरेंचें स्वरूप प्राप्त होतें' असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— जीवांना आकाश वगैरेंचें साम्यच प्राप्त होतें. चंद्रमंडलावर जें उदकमय शरीर (फलाच्या) उपभोगाकरतां उत्पन्न होतें तें तो उपभोग संपला म्हणजे लय पावतें, व आकाशासारखें सूक्ष्म होतें. नंतर तें वायूच्या स्वाधीन होतें, नंतर धूम वगैरेंशीं संबद्ध होतें. हीच गोष्ट 'ते जसे वर गेले तसेच आकाशाप्रत परत येतात, व आकाशापासून वायूप्रत (परत येतात)' इत्यादि वाक्यांत सांगितली आहे. कशावरून ? हीच गोष्ट संभवते यावरून. एका वस्तूला दुसऱ्या वस्तूचें स्वरूप मुख्य रीतीनें संभवत नाहीं. शिवाय, जीवांना आकाशाचें स्वरूप प्राप्त झालें असतां ते वायु वगैरेंच्या क्रमानें खालीं उतरूं शकणार नाहींत[६]. आता, आकाश हें विभु असल्यामुळें त्याचा जीवाशीं नित्य संबंधच असणार. त्यामुळें (जीव आणि आकाश यामध्यें) साम्यप्राप्ती-वाचून दुसरा कोणताही संबंध असूं शकत नाहीं. श्रुती-(चा सरळ अर्थ) संभवत नसला म्हणजे लक्षणा पतकरणें सयुक्तिकच आहे. तेव्हा 'जीव हे आकाश वगैरे होतात' म्हणजे 'जीव हे आकाश वगैरेंसारखे होतात' असें गौण रीतीनें समजावें. (२२)

[आता येथून पाचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तेविसावें एकच सूत्र आहे साराश— (सू. २३) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, पूर्वीच्या अधिकरणात सांगि-तल्याप्रमाणें जें त्या जीवाना आकाश वगैरेंचें साम्य प्राप्त होतें त्याविषयीं 'ते अमुक वेळपर्यंतच असतें' असा कांहींच नियम नाहीं. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याअर्थीं 'जीवाला व्रीहि वगैरेंचें साम्य प्राप्त झालें असता तेथून पुढें जाण्याला त्याला फार वेळ लागतो' असें छांदोग्य श्रुतीमध्यें सांगि-तलें आहे त्याअर्थीं 'त्याच्या पूर्वी जे जीवाला आकाश वगैरेंचें साम्य प्राप्त होतें तें फारच थोडा वेळ टिकतें' असें अनुमानावरून सिद्ध होतें.]

६ कारण आकाशाच्या स्वरूपाचा व्यवहारामध्यें नाश झालेला दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं.

७ आता 'जीव आकाशस्वरूप होतात' ही गोष्ट संभवत नसल्यामुळें लक्षणेनें दुसरा अर्थ घेतला पाहिजे हें खरें आहे; पण तो दुसरा अर्थ 'आकाशासारखे होतात' असाच का घ्यावा ? 'आकाशाशीं संयुक्त होतात' असा अर्थ का घेऊं नये ? अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

८ 'लक्षणा पतकरणें सयुक्तिक नाहीं' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे त्याचें हें उत्तर आहे.

नातिचिरेण विशेषात् ॥ २३ ॥

२३ (जीव हे आकाश वगैरेंशीं सारखेपणानें) फार वेळ (राहत नाहींत). कारण (श्रुतीमध्यें) विशेष (सांगितला) आहे. (५)

आता ' जीव हे आकाश वगैरेंसारखे होण्यापासून तों व्रीहि वगैरेंसारखे होण्यापर्यंत पूर्व पूर्व वस्तुशीं फार वेळ सारखेपणानें राहून उत्तर उत्तर[1] वस्तूंशीं साम्य पावतात, किंवा थोडा वेळ (राहून उत्तर उत्तर वस्तूशीं साम्य पावतात)' असा संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं या गोष्टीचा नियम करणारी श्रुति नसल्यामुळें ही गोष्ट अनियमितच आहे.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः— जीव हे फार थोडा वेळ आकाश वगैरेंशीं सारखेपणानें राहून पावसाच्या धाराबरोबर भूमीवर पडतात. असें कशावरून समजतें ? श्रुतीमध्यें विशेष सांगितला आहे यावरून. उदा०—' जीव हे व्रीहि वगैरेंच्या स्वरूपाप्रत प्राप्त होतात ' असें सांगितल्यानंतर श्रुति असा विशेष सांगतेः—' येथून खरोखर दुर्निष्प्रपतर होतें ' (छा. ५।१०।६) या वैदिक प्रयोगामध्यें एक तकार लुप्त [2]आहे असें समजावें. या व्रीहि वगैरेंच्या स्वरूपापासून दुर्निष्प्रपततर होतें, म्हणजे सुटका फार खडतर होते,[3] तेव्हां ' येथून सुटका खडतर होते ' असें सांगितल्यानें ' मागें सुटका सुखकर होती ' असें श्रुतीनें सांगितल्यासारखें होतें. ' सुटका खडतर होते किंवा सुखकर होते ' ही गोष्ट ' ती सुटका लवकर होते किंवा उशीरा होते ' या गोष्टीवर अवलंबून आहे. कारण, त्या अवधींत शरीर उत्पन्न झालें नसल्यामुळें भोग संभवत नाहींत.

---

१ उत्तरवस्तूसारखे होतात

२ दुर्, निस्, आणि प्र या तीन उपसर्गांच्या पुढें पत् धातूला ' अ ' हा प्रत्यय लागून ' दुर्निष्प्रपत ' असा शब्द सिद्ध होतो व त्या शब्दाला ' तर ' हा प्रत्यय पुढें लागून ' दुर्निष्प्रपततर ' असा शब्द सिद्ध होतो. आता त्या शब्दातले ' त ' हें एक अक्षर कमी करून ' दुर्निष्प्रपतर ' असा शब्द श्रुतीमध्यें उच्चारला आहे ' ज्यापासून अत्यंत (तर) दुःखानें (दुर्) सुटका होते (निष्प्रपत) तें ' असा या शब्दाचा अर्थ आहे.

३ जीवांना व्रीहि वगैरेंसारखें स्वरूप प्राप्त झाल्यानंतर त्यांतून त्यांची सुटका बऱ्याच वेळानें होत असल्यामुळें येथें सुटका ' फार खडतर होते ' असें म्हटलें आहे.

४ म्हणजे ' सुखानें सुटका होत असल्यामुळें सुखकर आणि दुःखानें सुटका होत असल्यामुळें खडतर ' असें समजू नये असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

५ सुखदुःखाचा उपभोग नसल्यामुळें दुःखानें सुटका होते असें म्हणता येत नाहीं.

तेव्हा 'व्रीहि वगैरेंच्या स्थिती प्राप्त होण्यापूर्वी जीव हे लवकर लवकरच खालीं उतरतात' असें सिद्ध झालें. (२३)

[आता येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें चोविसाव्या सूत्रापासून सत्ताविसाव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रें आहेत. साराश.— (सू. २४) 'यज्ञ वगैरे कर्म करणाऱ्या लोकाचा जो खालीं उतरण्याचा मार्ग म्हणजे चद्रलोकातून निघून मनुष्य वगैरेंच्या जन्माला जाण्याचा मार्ग त्या मार्गांतून जाता जाता मध्यें ते व्रीहि, यव वगैरे होतात ' असें छादोग्य श्रुतीमध्यें सागितलें आहे. आता येथें पूर्वपक्षयाचें म्हणणें असें आहे कीं व्रीहि वगैरेंच्या जन्माला जे जीव येतात, ते जीव ह्या वर सागितलेल्या मार्गांतलेच होत. यज्ञामध्यें हिंसा वगैरे पापकर्म घडत असल्यामुळें त्या लोकाना मध्येंच असली ही दुःखकारक योनि प्राप्त होते. सिद्धात्याचें म्हणणें असें आहे कीं, व्रीहि वगैरेंच्या जन्माला आलेले जीव निराळे, आणि ह्या मार्गांतले व्रीहि वगैरे झालेले जीव निराळे. हे दोन्ही एक नव्हेत पापकर्मामुळें दुःख भोगण्याकरिता जे जीव व्रीहि वगैरेंच्या जन्माला येतात त्यापैकीं काहीं जीवाशीं ह्या मार्गांतल्या जीवाचा फक्त सबंध मात्र होतो. त्याना तेथें दुःखही नाहीं आणि सुखही नाहीं. ज्याप्रमाणे ह्या मार्गातल्या जीवाचा रेताच्या द्वारानें पुरुषाशीं सबध होतो त्याप्रमाणेंच हें होय. शिवाय, जर ते दोन्ही जीव एकच असतील तर धान्य कापून काढलें असता त्या जीवाचा नाश होईल, आणि त्याचा पुढचा मार्ग मुळींच बद होईल. (सू. २५) शिवाय, यज्ञातील हिंसा शास्त्रविहित असल्यामुळें तिला पापकर्म म्हणता येत नाहीं. तेव्हा 'त्या लोकाना मार्गामध्यें विनाकारण दुःख होतें असें मानावें लागेल. आता जरी 'व्रीहि वगैरे होतात ' अशी श्रुति आहे तरी ' त्या जीवाचा व्रीहि वगैरेंशीं सबंध मात्र होतो ' असेंच त्या श्रुतीचें तात्पर्य समजलें पाहिजे. (सू. २६) शिवाय, व्रीहि वगैरेंच्या पुढे ' ते जीव रेतसिंचन करणारे होतात ' असं श्रुतीमध्यें सागितलें आहे आता वास्तविक रीतीनें पाहिलें असता त्या जीवाचा तो मार्ग सपून मनुष्य वगैरे कोणत्या तरी प्राण्याच्या जन्माला आल्यानंतर तरुणपणीं ते जीव रेतसिंचन करणारे होतात. तेव्हा ' त्या जीवाचा मार्गामध्यें रेतसिंचन करणाऱ्याशीं फक्त सबध मात्र होतो ' असेंच त्या श्रुतीचें तात्पर्य मानावें लागतें त्याप्रमाणेंच आम्हीं ' व्रीहि वगैरे होतात ' या पूर्वींच्या श्रुतीचें तात्पर्य मानलें आहे (सू. २७) शिवाय पुढें रेतसिंचन होऊन कोणत्या तरी जन्माला आल्यानतर त्या जीवाला सुखदुःखाचा उपभोग होतो असें श्रुतीमध्यें सागितलें आहे, त्यावरून ' मार्गामध्यें जीवाना बिलकूल सुख व दुःख होत नाहीं ' असें मानलें पाहिजे. तेव्हा अर्थातच ' दुःख भोगण्याकरिता व्रीहि वगैरेंच्या जन्माला आलेल्या जीवापेक्षा हे मार्गांत व्रीहि वगैरेंशीं सबध पावलेले जीव निराळे आहेत ' हें सिद्ध झालें]

अन्याधिष्ठितेषु पूर्ववदभिलापात् ॥ २४ ॥

२४ (जीव हे) पूर्वीप्रमाणेंच अन्य (जीवांनीं) अधिष्ठित झालेल्या (व्रीहि वगैरेंशीं केवल संयुक्त होतात). कारण (श्रुतींत असेंच) सांगितलें आहे. (६)

याच अवरोहाच्या वर्णनामध्यें 'जीव हे पावसाच्या धारांच्या रूपानें खालीं येतात' असें सांगितल्यानंतर पुढें असें म्हटलें आहे:--'ते येथें व्रीहि[1], यव, ओषधी, वनस्पती, तिल, माष अशा रूपानें जन्म पावतात' (छां. ५।१०।६). आतां येथें असा संशय येतो कीं या अवधींत अनुशयानें युक्त असे जीव स्थावर जातींत जन्म घेऊन स्थावरांच्या सुखदुःखाचा अनुभव घेतात, किंवा इतर जीवांनीं अधिष्ठित झालेल्या अशा स्थावरांच्या शरीरांशीं ते फक्त संयुक्त होतात. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं अनुशययुक्त जीव हे स्थावर जातींत जन्म घेऊन त्यांच्या सुखदुःखांचा अनुभव घेतात. कशावरून? अशावरून कीं असें मानलें असतां (वर दाखविलेल्या श्रुतींमधील) 'जन्म पावतात' हे शब्द मुख्य अर्थानें घेतां येतात. शिवाय, 'स्थावरांची अवस्था हें उपभोगाचें स्थान आहे' असें श्रुतिस्मृतींमध्यें प्रसिद्ध आहे. आतां, इष्टि वगैरे कर्मसमूहाचा पशुहिंसा वगैरे

---

१ व्रीहि म्हणजे भात, यव म्हणजे जंवस, आणि माष म्हणजे उडीद,

२ प्रत्येक जीव या जन्मीं मृत झाला असता त्याला दुसरा जन्म प्राप्त होतो असें वेदान्तमत आहे. आतां हा दुसरा जन्म चार प्रकारचा असतो:-- जरायुज, अंडज, स्वेदज आणि उद्भिज्ज. याहून पाचव्या प्रकारचा जन्म त्याला प्राप्त होत नाहीं. उदा:-- पर्वत, नदी, पाषाण वगैरे स्थितींमध्यें कोणताही जीव जन्माला येत नाहीं; तसेंच, आकाश, धूम, अभ्र, पर्जन्य वगैरे स्थितींमध्येंही तो जन्माला येत नाहीं. आता इष्टि वगैरे करणाऱ्या लोकांना दुसरा जन्म प्राप्त होण्यापूर्वी चंद्रलोकाप्रत जाऊन तेथून खालीं उतरून एक मार्ग क्रमावा लागतो. ह्या मार्गामध्यें आकाश, धूम, अभ्र, पर्जन्य, व्रीहि, यव वगैरे अशीं अनेक स्थानें आहेत क्रमाक्रमानें या सर्व स्थानाप्रत प्रत्येक इष्टि करणारा जीव प्राप्त झाल्याशिवाय त्याला दुसरा जन्म प्राप्त होत नाहीं. आता 'व्रीहि, यव वगैरे' हें जे एक मार्गामध्यें स्थान सांगितलें आहे तें उद्भिज्ज असल्यामुळे तेथें अगोदरच एक जीव जन्माला आला आहे. त्यामुळें येथें अशी शंका येते कीं हा जीव आणि इष्टि वगैरे करणारा जीव हे दोन्ही एकच आहेत किंवा ते परस्परापासून भिन्न आहेत. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं हे दोन्ही जीव एकच आहेत. इष्टि वगैरे करणारा जीवच या व्रीहि, यव वगैरेंच्या स्थितींप्रत प्राप्त होऊन तेथें पूर्वकर्मानुसार सुखदुःखाचा उपभोग घेतो परंतु सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं इष्टि वगैरे करणारा जीव हा निराळा, आणि व्रीहि यव वगैरेंच्या ठिकाणीं अगोदरपासून सुखदुःखाचा उपभोग घेणारा जीव हा निराळा. इष्टि वगैरे करणारा जीव हा जो या व्रीहि यव वगैरेंप्रत प्राप्त झाला आहे तो तें एक मार्गामधलें स्थान आहे म्हणून प्राप्त झाला आहे. या वेळीं त्याला व्रीहि वगैरेचें शरीर प्राप्त होत नाहीं व त्या शरीरामध्यें तो सुखदुःखाचा उपभोगही घेत नाहीं, तर या वेळीं त्याला फक्त व्रीहि वगैरेंसारखें असें शरीर प्राप्त होतें, परंतु तें शरीर सोडून तो लवकरच अन्नरूप होऊन मग रेतरूप होऊन मग गर्भरूप होऊन नंतर आपल्या कर्मानुसार दुसऱ्या जन्माला येतो

३ तेव्हा खालीं उतरणाऱ्या जीवाचें जर 'व्रीहि वगैरेंसारखें शरीर धारण करणें' हें एक नुसतें मधलें स्थान असेल तर त्यामध्यें सुखदुःखाचा उपभोग नसल्यामुळें ह्या श्रुतिस्मृती विरुद्ध होतील.

४ आता पुण्यकर्म करणारे लोकच चंद्रलोकाप्रत जात असल्यामुळें ते पातकी नाहींत असें

गोष्टींशीं संबंध असल्यामुळें (त्या जीवांना) अनिष्ट फळें मिळूं शकतात. तेव्हां अनुशययुक्त जीवांचें जें हें व्रीहि वगैरे रूपांनीं जन्म पावणें तें मुख्य रीतीनेंच घेतलें पाहिजे; व हें जन्म पावणें, कुत्रा वगैरे रूपांनीं जन्म पावण्याप्रमाणें समजावें. ज्याप्रमाणें 'ते कुत्र्याच्या जन्माप्रत, किंवा डुकराच्या जन्माप्रत, किंवा चांडालाच्या जन्माप्रत (जातात)' (छां. ५।१०।७) या वाक्यांत 'अनुशययुक्त जीव हे मुख्य रीतीनेंच कुत्रा वगैरेंच्या जन्माप्रत जातात आणि त्यांच्या सुखदुःखांचा अनुभव घेतात' असें सांगितलें आहे, त्याप्रमाणें ते जीव मुख्य रीतीनेंच व्रीहि वगैरेंच्या जन्माप्रत जातात.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— अन्य जीवांनीं अधिष्ठित झालेल्या व्रीहि वगैरेंशीं अनुशययुक्त जीव हे फक्त संयुक्त होतात, त्यांच्या सुखदुःखांचा अनुभव घेत नाहींत. पूर्वीप्रमाणेंच (हें समजावें). ज्याप्रमाणें अनुशययुक्त जीव हे वायु धूम वगैरेंच्या स्थितीप्रत प्राप्त होतात म्हणजे ते जीव वायु धूम वगैरेंशीं फक्त संयुक्त होतात, त्याप्रमाणें जीव हे व्रीहि वगैरेंच्या स्थितीप्रत प्राप्त होतात म्हणजे देखील ते (व्रीहि वगैरे) स्थावर जातींशीं फक्त संयुक्त होतात. असें कशावरून (समजतें)? अशावरून कीं तेथल्याप्रमाणें येथेंही श्रुतींत असेंच सांगितलें आहे. तेथल्याप्रमाणें येथें कसें सांगितलें आहे? कर्माचा व्यापार सांगितल्यावांचून 'जीव हे व्रीहि वगैरेंच्या रूपानें जन्म पावतात' असें तेथल्याप्रमाणें येथें[७] सांगितलें आहे. ज्याप्रमाणें 'जीव हे आकाश वगैरेंच्या रूपानें जन्म पावतात' असें सांगण्यापासून तों 'ते पर्जन्यधारांच्या रूपानें जन्म पावतात' असें सांगण्यापर्यंत कोणत्याही कर्माच्या व्यापाराचा श्रुतीमध्यें उल्लेख केलेला नाहीं, त्याप्रमाणें 'जीव हे व्रीहि वगैरेंच्या रूपानें जन्म पावतात' असें सांगतांना देखील कोणत्याही कर्माच्या व्यापाराचा श्रुतीमध्यें उल्लेख केलेला नाहीं. तेव्हां यावरून 'जीव हे येथें सुखदुःखांचा अनुभव घेत नाहींत' असें सिद्ध झालें. परंतु जेथें[८] 'जीव हे सुखदुःखाचा अनुभव घेतात' असे सांगणें श्रुतीला विवक्षित आहे तेथें श्रुतीमध्यें कर्माच्या व्यापाराचा उल्लेख केलेला आहे. उदा०-'ज्यांचें रमणीय आचरण आहे, (ते ब्राह्मण वगैरे योनींप्रत प्राप्त होतात); ज्यांचें निंद्य आचरण आहे (ते कुत्रा डुकर वगैरे योनींप्रत प्राप्त होतात) (छां. ५।१०।७) या ठिकाणीं.

सिद्ध होतें. मग ते व्रीहि, यव वगैरे दुःखदायक योनींमध्यें कसें जन्माला येतील अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

५ व त्यामुळें त्यांना पातक लागत असल्यामुळें.

६ म्हणजे वाईट कर्में केलीं असल्यामुळें 'व्रीहि वगैरेंच्या जन्माला येतात' असें सांगितलें नाहीं.

७ व्रीहि वगैरेंचें शरीर धारण करतांना.

८ खालीं उतरण्याचा जो मार्ग त्याच्या शेवटीं.

शिवाय, 'अनुशययुक्त जीव हे मुख्य रीतीनेंच व्रीहि वगैरेंच्या रूपानें जन्म पावतात' असें मानलें असता व्रीहि वगैरे (धान्यें) कापिलीं असता, कांडिलीं असता, शिजविलीं असता, आणि भक्षिलीं असता, त्या (धान्या-) चा अभिमान बाळगणारे जीव त्यांना सोडून देतील. कारण, 'जो जीव ज्या शरीराचा अभिमान बाळगतो तें शरीर पीडित झालें असता तो जीव त्या शरीराचा त्याग करतो' असें प्रसिद्ध आहे. तेव्हां असें झालें असता 'जीव हे व्रीहि वगैरेंच्या स्थितीपासून रेत-सेचकाच्या स्थितीप्रत प्राप्त होतात' असें श्रुतीला सांगता येणार नाहीं. म्हणून 'अन्य जीवांनीं अधिष्ठित झालेल्या व्रीहि वगैरेंशीं अनुशययुक्त जीव हे फक्त संयुक्तच होतात' (असें मानलें पाहिजे) यावरून 'जन्म पावणें हे शब्द मुख्यार्थानें घेतले पाहिजेत', तसेंच, 'स्थावराची अवस्था हें एक उपभोगाचें स्थान आहे' या दोन्ही म्हणण्याचें खंडन झालें (असं समजावें) 'स्थावराची अवस्था हें उपभोगाचें मुळींच स्थान नाहीं' असें आम्ही मानीत नाहीं. पातकाच्या योगानें इतर प्राणी स्थावराच्या अवस्थेप्रत प्राप्त झाले असतां ती अवस्था त्यांच्या उपभोगाचें स्थान होते परंतु आमचें म्हणणें इतकेंच कीं जे अनुशययुक्त जीव चंद्रलोकावरून खालीं उतरतात ते मात्र स्थावराच्या अवस्थेचा उपभोग घेत नाहींत (२४)

अशुद्धमिति चेन्न शब्दात् ॥ २५ ॥

२५ (यज्ञ-कर्म) अशुद्ध आहे असें म्हणशील तर नाहीं कारण श्रुति आहे. (६)

आतां आणखी जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं यज्ञकर्माचा पशुहिंसा वगैरे गोष्टींशीं संबंध असल्यामुळें त्याला अनिष्ट असेंही फल मिळूं शकतें, म्हणून अनुशययुक्त जीव हे मुख्य रीतीनेंच व्रीहि वगैरेंच्या रूपानें जन्म पावतात असें मानलें पाहिजे, गौण रीतीनें ते जन्म पावतात असें मानणें व्यर्थ आहे त्या म्हणण्याचें आम्ही खंडन करतों —

तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं कारण, धर्माधर्मांच्या ज्ञानाचें शास्त्र हेंच कारण आहे, (म्हणजे) धर्म कोणता आणि अधर्म कोणता ही गोष्ट शास्त्रावरूनच समजते कारण, ते धर्म आणि अधर्म अतींद्रिय (पदार्थ) आहेत शिवाय, यांचीं देश, काल व कारणें हीं अनियमितच आहेत ज्या देशामध्यें, ज्या काळीं ज्या कारणाकरितां जो धर्म म्हणून आचरला जातो, तो अन्य देशामध्यें, अन्य काळीं, अन्य कारणाकरितां आचरला

९ म्हणजे अर्थात मरण पावतील

१० कारण व्रीहि वगैरेंच्या अवस्थेत असतानाच ते जीव मृत होत असल्यामुळें 'ते पुढें अन्न-च रेत यांचें स्वरूप धारण करतात' असें म्हणतां येत नाहीं

असतां अधर्म होतो[1], त्यामुळें धर्माधर्मांचें ज्ञान शास्त्रावांचून कोणालाही शक्य नाहीं. आता शास्त्रावरून तर 'हिंसा वगैरे स्वरूपाचा असा ज्योतिष्टोम–(नामक) यज्ञ हा धर्म आहे' असें निश्चित होतें. मग 'तो अशुद्ध आहे' असें कसें म्हणतां येईल? शंका:—'कोणत्याही प्राण्याची हिंसा करूं नये' हें शास्त्रच 'प्राण्याची हिंसा हा अधर्म आहे' असें सांगतें. उत्तर:— तूं म्हणतोस तें खरें आहे. पण तो सामान्य नियम आहे; आणि 'अग्नि व सोम यांना पशु द्यावा' हा तर अपवाद आहे. आणि सामान्य नियम आणि अपवाद याचे भिन्न भिन्न विषय असतात[2]. तेव्हां वैदिक कर्म हें शिष्ट लोकांनीं आचारलें असल्यामुळें व तें निंद्य नाहीं असें मानलें गेलें असल्यामुळें शुद्धच होय. तेव्हां 'स्थावर जातींत जन्म पावणें' हें त्या कर्माचें अनुरूप फल नव्हे. तसेंच, कुत्रा वगैरेंच्या जन्माप्रत जाण्याप्रमाणेंही 'व्रीहि वगैरेंच्या जन्माप्रत जाणें' होऊं शकत नाहीं. कारण, तो (कुत्रा वगैरेंचा) जन्म निंद्य आचरणाच्या लोकांसंबंधानें सांगितला आहे[3]. तसा येथें (व्रीहि वगैरेंच्या जन्मासंबंधानें कोणताही विशेष अधिकार सांगितलेला नाहीं[4]. तेव्हा चंद्रमंडलापासून पतन पावलेले अनुशययुक्त जीव हे 'व्रीहि वगैरेंच्या स्थितींप्रत प्राप्त होतात' म्हणजे 'त्यांचा व्रीहि वगैरेंशीं संयोग होतो' असें गौण रीतीनें जाणावें. (२५)

रेतःसिग्योगोऽथ ॥ २६ ॥

२६ नंतर रेतसेचकाशीं (त्या जीवाचा) संयोग होतो. (६)

आणखी ह्या कारणाकरिताही 'व्रीहि वगैरेंची स्थिति प्राप्त होणें' म्हणजे 'त्याच्याशीं फक्त संयुक्त होणें' होय:—'अनुशययुक्त जीवाना व्रीहि वगैरेंची स्थिति

---

१ शुद्ध देशामध्यें सकाळीं किंवा संध्याकाळीं जगण्याच्या उद्देशानें केलें जाणारें जे अग्निहोत्रकर्म तो धर्म होतो; आणि तेंच अग्निहोत्रकर्म जर अशुद्ध देशामध्ये किंवा मध्यरात्रीं किंवा भलत्याच उद्देशानें केलें तर अधर्म होतो.

२ 'जेथें अपवादाची प्रवृत्ति होत नाहीं तेथेंच सामान्य नियम लागूं पडतो' अशा रीतीनें अपवाद आणि सामान्य नियम याचीं स्थळें भिन्न भिन्न असतात.

३ म्हणजे 'ज्याचें निंद्य आचरण आहे ते कुत्रा वगैरेंच्या जन्माला जातात' ह्या श्रुतीनें निंद्य आचरण करणाऱ्याना कुत्रा वगैरेंच्या जन्माला जाण्याचा अधिकार सांगितला आहे.

४ म्हणजे अमुक प्रकारचें कर्म करणारे लोक व्रीहि वगैरेंच्या जन्माला जातात असें येथें श्रुतीमध्यें सांगितलें नाहीं.

प्राप्त होते' असें सांगितल्यानंतर 'त्याना रेतसेचकांची स्थिति प्राप्त होते' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे:—' जो जो अन्न भक्षण करतो, जो जो रेतसिंचन करतो, तो तो पुनः तो (जीव-) च होतो' (छां. ५।१०।६). आतां, या ठिकाणीं जें 'रेतसेचकाची स्थिति प्राप्त होते' असें सांगितलें आहे तें मुख्य रीतीनें संभवत नाहीं. कारण, जन्म पावल्यानंतर फार काळानें (जीवाला) यौवन प्राप्त झालें म्हणजे तो रेतसेचक होतो. तेव्हां भक्षिलेल्या अन्नाशीं अनुगत असलेला जो अनुशययुक्त जीव त्याला ती (रेतसेचकाची) स्थिति मुख्य रीतीनें कशी प्राप्त होईल? म्हणून 'रेतसेचकाची स्थिति प्राप्त होणें' म्हणजे 'रेतसेचकाशीं (त्या अनुशययुक्त जीवाचा) फक्त संयोग होणें' होय असें अवश्य मानलें पाहिजे. त्याप्रमाणें 'व्रीहि वगैरेंची स्थिति प्राप्त होणें' म्हणजे देखील 'व्रीहि वगैरेंशीं फक्त संयोग होणेंच' होय. तेव्हां काहींएक विरोध येत नाहीं. (२६)

योनेः शरीरम् ॥ २७ ॥

२७ योनीपासून शरीर (उत्पन्न होतें). (६)

नंतर रेतसेचकाशीं संयोग झाल्यानंतर योनीमध्यें रेताचें सिंचन केलें असतां त्या योनीपासून अनुशययुक्त जीवानें अनुशयाच्या फलाचा उपभोग घ्यावा म्हणून शरीर उत्पन्न होतें असें 'त्यांचें येथें रमणीय आचरण आहे' (छां. ५।१०।७) इत्यादि शास्त्र सांगतें. तेव्हां, यावरून देखील जीवांना अवरोहाच्या कालीं व्रीहि वगैरेंची स्थिति प्राप्त होतांना त्यांचें सुखदुःखांनीं युक्त असें साक्षात् शरीर प्राप्त होत नाहीं असें समजलें. त्यावरून 'अनुशययुक्त जीवांना व्रीहि वगैरेंचा जन्म प्राप्त होतो' याचा अर्थ 'त्यांचा त्या (व्रीहि वगैरे-) शीं फक्त संयोग होतो' हाच होय असें सिद्ध झालें. (२७)

अध्याय ३ पाद १ समाप्त.

१ अनुशययुक्त जीव हा रेताचें स्वरूप धारण केल्याबरोबर रेतसेचक होत नाहीं म्हणून.

अध्याय ३ पाद २

[आता येथून तिसऱ्या अध्यायाच्या, दुसऱ्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्यें एकेचाळीस सूत्रें आणि आठ अधिकरणें आहेत. त्यापैकीं ह्या पहिल्या अधिकरणामध्यें पहिल्या सूत्रापासून सहाव्या सूत्रापर्यंत सहा सूत्रें आहेत. ह्या अधिकरणामध्य स्वप्नातील सृष्टीविषयीं विचार केला आहे साराश – (सू. १) पूर्वपक्ष्याचे म्हणणें असें आहे कीं, ही स्वप्नातील सृष्टि खरी आहे. कारण, 'त्या वेळीं आत्मा हा रथ, घोडे, आणि मार्ग हे उत्पन्न करितो' असें बृहदारण्यकामध्यें सागितले आहे. आणि तेथेंच पुढें 'आत्मा हा कर्ता आहे' असा उपसंहारही केला आहे. (सू २) तसेंच 'आत्मा हा त्या वेळीं पुत्र वगैरे इच्छित वस्तू उत्पन्न करतो' असें कठोपनिषदामध्यें सागितलें आहे, आणि 'तेथें आत्मा या शब्दाने परमात्माच घेतला आहे' असें प्रकरणावरून आणि वाक्यशेषावरून समजतें. तेव्हा 'ज्याप्रमाणें परमात्म्याने उत्पन्न केलेली जाग्रदवस्थेंतील सृष्टि खरी आहे, त्याप्रमाणेंच स्वप्नावस्थेंतील सृष्टिही त्यानेंच उत्पन्न केली असल्यामुळें खरी आहे' असें मानलें पाहिजे. (सू ३) आता, सिद्धान्त्याचें म्हणणे असें आहे कीं, स्वप्नातील सृष्टि ही केवळ मायिक आहे; खरी नव्हे. कारण, जीवात्मा हा शरीरामध्येंच स्वप्ने पाहत असल्यामुळें तेथें रथ वगैरे ऱ्या पदार्थांना जागा मिळत नाहीं 'जीवात्मा हा स्वप्नामध्यें शरीराच्या बाहेर जातो' असं मात्र समजू नये. कारण, एका क्षणात जीवाला दुसऱ्या देशात जाता येणार नाहीं. आता, 'जातो', अशी कल्पना केली तर कदाचित् दुसऱ्या देशीं जाऊन स्वप्न पाहत असता एकाएकीं जागा झाल्यास त्याच देशात जागा होईल, आणि वस्तुस्थिति पाहता जेथें निजतो तेथेंच तो जागा होतो. शिवाय, वास्तविक रात्र असली तरी स्वप्नामध्यें दिवस भासतो त्यावरूनही 'स्वप्नातील सृष्टि खरी नव्हे' असें समजतें शिवाय, स्वप्नामध्यें रथ, घोडे वगैरे पदार्थ उत्पन्न होण्याची सामग्रीही नसते. शिवाय, स्वप्नातील पदार्थांचा जाग्रदवस्थेमध्यें बाध होतो तेव्हा यावरून 'स्वप्नातील सृष्टि ही केवळ मायिक आहे' असं सिद्ध झालें. (सू ४) स्वप्नातील सृष्टि ही जरी मायिक आहे तरी 'ती शुभ आणि अशुभ अशा गोष्टींची सूचक आहे' असें श्रुतीवरून समजतें स्वप्नाध्यायामध्येंही असेंच सागितलें आहे आता, त्या मायिक सृष्टीलाच जीवात्मा हा निमित्त होत असल्यामुळें त्याला श्रुतीमध्यें 'कर्ता' असें म्हटल आहे तसेंच जीवात्मा आणि परमात्मा हे एकच असल्यामुळें 'परमात्मा हा स्वप्नातील सृष्टीचा कर्ता आहे' हें म्हणणेंही विरुद्ध होत नाहीं (सू ५) शंका — जरी स्वप्नामध्ये रथ, घोडे वगैर उत्पन्न होण्याची सामग्री नसली तरी जीवात्मा हा केवल आपल्या संकल्पानेंच रथ, घोडे वगैरे उत्पन्न करील कारण, जीवात्मा हा ईश्वराचाच अंश आहे, आणि 'ईश्वर हा तर केवल संकल्पानेंच हवें तें उत्पन्न करितो' असें प्रसिद्धच आहे उत्तरः— जरी जीवात्मा हा ईश्वराचा अंश आहे, तरी ईश्वराप्रमाणें त्याला सामर्थ्य नाहीं 'जीवाचे बंध आणि मोक्ष हे ईश्वराच्याच स्वाधीन आहेत' असा सर्व लोकाना अनुभवच आहे (सू ६) जीवात्मा हा ईश्वराचा अंश असूनही त्याच्या अंगीं ईश्वराप्रमाणें सामर्थ्य नाहीं, याचें कारण असें आहे कीं, त्या जीवाला शरीर वगैरे उपाधी लागल्या आहेत, पण वास्तविक रीतीनें जीव हा ईश्वरापेक्षा निराळा आहे' असें मात्र समजू नये कारण 'श्रुतीवरून त्या दोघाचें ऐक्य आहे' असें सिद्ध होतें. एकदरींत 'स्वप्नातील सृष्टि ही केवळ मायिक आहे, खरी नव्हे' असें सिद्ध झालें.]

संध्ये सृष्टिराह हि ॥ १ ॥

१ सांध्यामध्यें (खरीच) सृष्टि (उत्पन्न होते). कारण (श्रुति तसें) सांगते. (१)

मागील पादामध्यें 'पंचाग्निविद्या' दाखल करून जीवाच्या संसारगतीचे प्रकार सविस्तर रीतीनें दाखविले. आतां त्या जीवाच्याच अवस्थांचे प्रकार (सूत्रकार) दाखवितात:— श्रुतीमध्यें 'तो जेव्हां निद्रित होतो' (बृ. ४।३।९) असा उपक्रम करून पुढें असें म्हटलें आहे:—'तेथें[२] रथ नाहींत; घोडे नाहींत, रस्ते नाहींत; परंतु तो रथ, घोडे, आणि रस्ते उत्पन्न करतो' (बृ. ४।३।९) इत्यादि. आतां येथें असा संशय येतो कीं जागेपणाप्रमाणें स्वप्नामध्यें देखील खरीच सृष्टि उत्पन्न होते, किंवा मायामय[३] सृष्टि उत्पन्न होते. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें:— सांध्यामध्यें (खरीच) सृष्टि (उत्पन्न होते). 'सांधा' शब्दाचा 'स्वप्नस्थान' असा अर्थ आहे. कारण, वेदामध्यें (त्या शब्दाचा त्या अर्थी) प्रयोग दृष्टीस पडतो. उदा०—'सांधा हें तिसरें स्वप्नरूप स्थान होय' (बृ. ४।३।१). स्वप्नस्थान हें दोन लोकांच्या मध्यें[४] असतें, किंवा जागेपण आणि सुषुप्ति या दोन स्थानांच्या मध्यें असतें, म्हणून त्याला 'सांधा' असें म्हटलें आहे. त्या सांधारूप स्थानामध्यें खरीच सृष्टि उत्पन्न होऊं शकते. कशावरून ? अशावरून कीं प्रमाणभूत जी श्रुति ती तसेंच सांगते. उदा०—'परंतु तो रथ, घोडे, आणि रस्ते उत्पन्न करतो' (बृ. ४।३।९) इत्यादि. शिवाय, 'तो[५] खरोखर कर्ता आहे' (बृ. ४।३।१०) या उपसंहारावरूनही[६] हीच गोष्ट समजते. (१)

---

१ स्वप्नरूपी साध्यामध्यें. 'स्वप्नाला साधा कां म्हटलें आहे' हे पुढें भाष्यातच स्पष्ट होईल.

२ स्वप्नावस्थेमध्यें.

३ वास्तविक नसून केवल लोकांना भासणारी.

४ ह्या मृत्युलोकामध्यें जें चक्षु वगैरे इंद्रियांच्या योगानें विषयाचें ज्ञान होतें, तें स्वप्नावस्थेमध्यें होत नाहीं; आणि परलोकामध्यें जे विषयाचें ज्ञान होतें तेंही स्वप्नावस्थेमध्यें होत नाहीं. म्हणून स्वप्नावस्था ही हा मृत्युलोक आणि परलोक या दोन लोकांच्या मध्यें असते असें येथें म्हटलें आहे.

५ स्वप्नामधील रथ, घोडे वगैरे सृष्टीचा कर्ता.

६ ज्याअर्थी स्वप्नामधील सृष्टीचा कर्ता सांगितला आहे, त्याअर्थी ती सृष्टि खरीच असली पाहिजे असें अनुमान निघतें.

निर्मातारं चैके पुत्रादयश्च ॥ २ ॥

२ आणि एका (शाखेचें लोक आत्म्याला कामांचा) निर्माता (असें म्हणतात). आणि (काम म्हणजे) पुत्र वगैरे (होत). (१)

शिवाय, एका शाखेचे लोक ' याच सांधारूपी स्थानामध्यें आत्मा हा कामांचा निर्माता आहे ' असें म्हणतात. उदा०—' जो हा पुरुष (इंद्रियें) निद्रित असताना जागा राहतो आणि प्रत्येक कामाला निर्माण करतो ' (क. ५।८). येथें ' ज्याविषयीं काम केला जातो ' अशा (व्युत्पत्तीच्या) अनुरोधानें ' काम ' या शब्दाचा ' पुत्र वगैरे आवडत्या वस्तू ' असा अर्थ विवक्षित आहे. शंका:—' काम ' या शब्दाचा ' विशेष प्रकारच्या इच्छा ' असाच अर्थ असू शकेल. उत्तर:— तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, ' शतायुषी पुत्रपौत्राबद्दल वर माग ' (क. १।२।३) असें प्रकरण सुरू करून, शेवटीं श्रुतीमध्यें ' मी तुझे (सर्व) काम पूर्ण करतों ' (क. १।२४) असें सांगितलें आहे. यावरून पुत्र वगैरेच येथें प्रकृत आहेत, व त्या अर्थाच 'काम' या शब्दाचा प्रयोग केला आहे असें समजते. आतां ' प्राज्ञ (आत्मा—) 'च या ठिकाणीं निर्माता आहे ' असें प्रकरण आणि वाक्यशेष यांवरून समजतें. प्राज्ञाचेंच या ठिकाणीं प्रकरण सुरू आहे. उदा०— (' जो) धर्माहून भिन्न, अधर्माहून भिन्न ' (क. २।१४) इत्यादि. तसेंच, ' तेंच तेजस्वी आहे, तेंच ब्रह्म आहे, त्यालाच अमृत असें म्हणतात, त्याच्या ठिकाणीं सर्व लोक आश्रित झाले आहेत; त्याच्या पलीकडे कोणी जात नाहीं ' (क. ५।८) हा वाक्यशेष देखील त्या प्राज्ञाला अनुलक्षूनच आहे. आता या प्राज्ञानें केलेली

---

१ स्वप्नातील कामाचा म्हणजे इच्छित वस्तूचा.

२ आवडत्या वस्तूला.

३ इच्छा.

४ तेव्हा, आत्मा हा जरी इच्छा करणारा आहे असें या श्रुतीवरून सिद्ध होतें, तरी ' तो इच्छिलेल्या वस्तू उत्पन्न करणारा आहे ' अशाविषयीं ही श्रुति प्रमाण नसल्यामुळें स्वप्नामधील सृष्टि खरी आहे असें म्हणता येत नाहीं असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

५ परमात्माच.

६ जर हे स्वप्नामधील रथ वगैरे पदार्थ जीवानें निर्माण केलेले असते, तर मात्र ते पदार्थ मायामय आहेत असें म्हणावें लागलें असतें. कारण, त्या वेळीं रथ वगैरे पदार्थ खरोखर उत्पन्न करण्याची सामग्री जीवाच्या जवळ नसते. परंतु, ते पदार्थ ज्याअर्थी परमात्म्यानें निर्माण केले आहेत, त्याअर्थी ते खरे आहेत असें म्हणता येतें. कारण, ज्या परमात्म्यानें केवल संकल्पमात्रानें एवढें हें जग निर्माण केलें, त्याला स्वप्नामधील रथ वगैरे पदार्थ निर्माण करणें मुळीच अशक्य होणार नाहीं.

जागेपणातील सृष्टि खरीच आहे हें प्रसिद्ध आहे; म्हणून त्याप्रमाणें स्वप्नातील सृष्टि देखील खरीच असली पाहिजे. कारण, 'आता ते म्हणतात:— हें ह्याचें जागेपणच होयें. कारण, जागा असताना तो ज्या (वस्तू) पाहतो त्याच तो निद्रित असताना पाहतो' (बृ. ४।३।१४) या श्रुतीवरून स्वप्न आणि जागेपण याना सारखाच न्याय लागू आहे असें समजतें. तेव्हां साध्यामधील सृष्टि खरीच होय. (२)

या पूर्वपक्षावर (सूत्रकार) उत्तर देतात —

मायामात्रं तु कार्त्स्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात् ॥ ३ ॥

३ परंतु (स्वप्न म्हणजे) केवळ माया होय. कारण पूर्णपणानें (स्वप्नांचें) स्वरूप व्यक्त होत नाहीं. (१)

(सूत्रातील) 'परतु' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो. 'साध्यामधील सृष्टि खरी आहे' हें म्हणणें बरोबर नाहीं. साध्यामधील सृष्टि केवळ मायामय आहे. तिच्यात खरेपणाचा लेशही नाहीं. कशावरून ? अशावरून कीं, पूर्णपणानें म्हणजे खऱ्या वस्तूच्या पूर्ण धर्मांनीं युक्त असें त्या स्वप्नाचें स्वरूप व्यक्त होत नाहीं. आतां, या ठिकाणीं पूर्णपणा म्हणजे काय ? (पूर्णपणा म्हणजे) देश, काल आणि साधनसामग्री याचें अस्तित्व, व बाधाचें नास्तित्व. या सर्व गोष्टी खऱ्या वस्तूसत्वानें संभवतात, स्वप्नामध्यें संभवत नाहींत. प्रथमत स्वप्नामध्यें रथ वगैरेंना योग्य असा देश संभवत नाहीं. कारण कोंडलेल्या अशा शरीर प्रदेशामध्यें रथ वगैरेंना जागा कोठून मिळणार ? शंका — (जीव हा) शरीराच्या बाहेरच स्वप्न पाहतो. कारण, तो दूर देशाच्या द्रव्याचें ग्रहण करतो. 'शरीराच्या बाहेरच स्वप्न असतें' असे श्रुतीही सागते. उदा०—'मरणरहित (आत्मा हा) घरट्याच्या बाहेर भ्रमण करून तो जेथें वाटेल तेथें जातो' (बृ. ४।३।१२). आता, प्राणी जर खरोखर शरीराच्या बाहेर गेला नाहीं, तर 'मी उभा राहतों, मी चालतों' इत्यादि जीं भिन्न भिन्न ज्ञानें त्याला होतात तीं समजस होणार नाहींत. उत्तर — ही

---

७ स्वप्न हें ह्या जीवाचें जागेपणच होय म्हणजे जागेपणासारखेंच होय असें श्रुतीचें तात्पर्य आहे या श्रुतीवरून जागेपणातील सृष्टीप्रमाणें स्वप्नामधील सृष्टि देखील खरीच आहे असें सिद्ध होतें असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे

१ जाग्रदवस्थेमधील ज्या घट, पट वगैरे वस्तू त्यांना योग्य देश, योग्य काल आणि योग्य साधनसामग्री हीं असतात, आणि त्या घट वगैरे वस्तूचा 'हा घट नव्हे' असा बाध कधींही होत नाहीं.

२ शरीररूपी घरट्याच्या.

तुझी शंका बरोबर नाहीं. कारण, निद्रित मनुष्याला एका क्षणामध्यें शंभर योजनें दूर असलेल्या देशाप्रत जाण्याचें किंवा तेथून परत येण्याचें सामर्थ्य असूं शकत नाहीं. कधीं कधीं तर (मनुष्य जागा झाल्यावर) 'मी एका देशाला गेलों' असें स्वप्न (शेजारच्या लोकांना) सांगतो. परंतु 'तेथून मी परत आलों' असें सांगत नाहीं; उदा०—'मी आज कुरु देशामध्यें निजलों असतां मला झोंप लागून मी स्वप्नामध्यें पंचाल देशाप्रत गेलों, आणि तेथें (जाऊन) जागा झालों'. आतां, जर तो मनुष्य खरोखरच शरीर सोडून जाता, तर तो (स्वप्नामध्यें) पंचाल देशाप्रत गेला असल्यामुळें तेथेंच जागा झाला असता; परंतु वस्तुस्थिति अशी आहे कीं तो कुरुदेशांतच जागा होतो. शिवाय, 'ज्या शरीरानें मी दुसऱ्या देशाप्रत गेलों' असें तो मानतो, तें शरीर आंथरुणावरच आहे असें जवळच्या लोकांच्या दृष्टीस पडतें. शिवाय तो मनुष्य स्वप्नामध्यें जशा प्रकारचे दुसरे देश पाहतो तसे ते खरोखर असत नाहींत. परंतु, जर तो खरोखर धावत धावत ते देश पाहण्याला जाईल, तर त्याला जागेपणांतल्याप्रमाणें ते देश जशा प्रकारचे आहेत तशाच प्रकारचे दिसतील. शिवाय, 'शरीराच्या आंतच स्वप्न असतें' असें श्रुति सांगते. उदा०—'तो आपल्या शरीरामध्यें वाटेल तसा फिरतो' (बृ. २।१।१८). तेव्हां श्रुति आणि युक्ति यांच्याशीं विरोध येत असल्यामुळें 'घरट्याच्या बाहेर (तो भ्रमण करून)' ही श्रुति गौण रीतीनें लावावी; म्हणजे 'घरट्याच्या बाहेर असल्यासारखा तो मरणरहित (आत्मा) भ्रमण करून' असा तिचा अर्थ करावा. कारण, शरीरामध्यें राहूनही जो त्या शरीराचा कांहीं उपयोग करीत नाहीं तो शरीराच्या बाहेर असल्यासारखाच होतो. तेव्हां असें सिद्ध झालें असल्यामुळें 'मी उभा राहतों, मी चालतों' अशीं जीं भिन्न भिन्न ज्ञानें त्याला होतात, तीं भ्रमात्मकच होत असें समजावें. तसेंच, स्वप्नामध्यें कालविरोध देखील असतो. उदा०— एक मनुष्य रात्रीं निजला असतां तो त्या वेळीं 'भरतवर्षामध्यें दिवस आहे' असें स्वप्नांत पाहतो. त्याप्रमाणेंच, मुहूर्तभर टिकणाऱ्या स्वप्नामध्यें तो अनेक संवत्सर घालवितो. तसेंच, ज्ञान आणि क्रिया यांना योग्य अशी साधनसामग्री देखील स्वप्नामध्यें असत नाहीं. कारण, इंद्रियें आत ओढून घेतलीं असल्यामुळें या (स्वप्न-

३ आता स्वप्नामध्यें जीवात्मा जो दुसऱ्या देशाप्रत जातो, तो हें शरीर घेऊन जात नाहीं, तर हें शरीर आंथरुणावर ठेवूनच जातो असें जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर आहे.

४ भरतवर्ष म्हणजे हिंदुस्थान. त्या भरतवर्षामध्ये रात्रीं निजलेल्या मनुष्याला 'भरतवर्षामध्येंच दिवस आहे' असें दृष्टीस पडतें. त्यावरून स्वप्नामध्ये कालविरोध असतो असे सिद्ध होतें. जर भरतवर्षामध्यें रात्रीं निजलेल्या मनुष्याला 'अमेरिकेमध्यें दिवस आहे' असें स्वप्न दृष्टीस पडेल, तर मात्र कालविरोध होणार नाहीं. कारण भरतवर्षामध्यें रात्र असताना अमेरिकेमध्ये दिवस तराच असतो. म्हणूनच येथें 'भरतवर्षामध्यें' असें म्हटले आहे.

पाहणाऱ्या-) ला रथ वगैरेंचें ज्ञान करून घेण्याला चक्षु वगैरे (साधनें) नाहींत. तसेंच, एका क्षणामध्यें रथ वगैरे तयार करण्याला देखील त्याच्या जवळ सामर्थ्य किंवा लांकडें (वगैरे सामान) कोठून असणार ? शिवाय, या स्वप्नांत पाहिलेल्या रथ वगैरेंचा जागेपणीं बाधही होतो; इतकेंच नाहीं, तर स्वप्नामध्येंच त्यांचा तावडतोब बाध होतो. कारण, स्वप्नाचा आदि आणि अंत याचा व्यभिचार दृष्टीस पडतो. स्वप्नामध्यें जो[6] रथ म्हणून निश्चित होतो तो क्षणांत मनुष्य बनतो, व मनुष्य म्हणून निश्चित झालेला पदार्थ क्षणांत वृक्ष बनतो. शिवाय, स्वप्नामध्यें रथ वगैरेंचा अभाव असतो असें श्रुति स्पष्टच सांगते. उदा०—' तेथें रथ नाहींत, घोडे नाहींत, व रस्ते नाहींत ' (बृ. ४।३।१०) इत्यादि. तेव्हां ' स्वप्नांत पाहिलेले पदार्थ केवळ मायामय होत ' असें सिद्ध झालें. (३)

सूचकश्च हि श्रुतेराचक्षते च तद्विदः ॥ ४ ॥

४ (स्वप्न केवल खोटें नाहीं). कारण तें सूचक आहे (असें) श्रुतीवरून (समजतें). तद्वेत्तेही (तसेंच) सांगतात. (१)

शंका:— जर स्वप्न हें केवळ मायामय आहे, तर मग त्यामध्यें खरेपणाचा लेशही नाहींच. उत्तर:— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, स्वप्न हें पुढें होणाऱ्या शुभाशुभ गोष्टींचें सूचक आहे. श्रुति देखील, ' काम्य कर्मे करीत असतांना जर स्वप्नामध्यें (एखादा मनुष्य एखाद्या) स्त्रीला पाहील, तर त्या स्वप्नदर्शनावरून कार्यसिद्धि होईल असें त्यानें जाणावें ' (छां. ५।२।८), तसेंच, ' कृष्णवर्णाच्या आणि कृष्णदंताच्या पुरुषाला जो (स्वप्नामध्यें) पाहतो, त्याला तो (पुरुष) मारतो इत्यादि स्वप्नावरून मरण जवळ आलें आहे ही गोष्ट सूचित होते ' असेंच सांगते. स्वप्नशास्त्रवेत्तेही असेंच सांगतात कीं ' हत्तीवर बसणें ' वगैरे गोष्टी शुभसूचक आहेत आणि ' गाढवावर बसणें ' वगैरे गोष्टी अशुभसूचक आहेत. शिवाय, विशेष प्रकारचे मंत्र, देवता आणि द्रव्यें यांच्या योगानें पडणाऱ्या कांहीं स्वप्नामध्यें खरेपणाचा अंश असतो असेंही ते मानतात. पण तेथें देखील " जी वस्तु सूचित होते तीच तेवढी खरी असते; ' स्त्रीदर्शन ' वगैरे

५ म्हणजे जी वस्तु स्वप्नाच्या आरंभीं दृष्टीस पडते ती वस्तु स्वप्न संपेपर्यंत तशीच असते असा नियम असत नाहीं.

६ जो पदार्थ.

१ ' तत् ' म्हणजे स्वप्नशास्त्र, त्याचे ' वेत्ते ' म्हणजे जाणणारे.

२ ज्याचा वर्ण काळा आहे आणि ज्याचे दात काळे आहेत अशा पुरुषाला.

ज्या सूचक गोष्टी त्यांचा (जागेपणामध्यें) बाध होत असल्यामुळें त्या खोट्याच होत" असा आमचा अभिप्राय आहे. तेव्हां स्वप्न हें केवळ मायामय आहे ही गोष्ट बरोबरच आहे.

आतां, पहिल्या सूत्रांत ज्या श्रुतींचा उल्लेख केला ती श्रुति गौण रीतीनें लावावी.- म्हणजे ज्याप्रमाणें 'नांगर हा बैल वगैरेंना संभाळतो' असें जें आपण म्हणतों तें 'नांगर हा बैल वगैरेंना संभाळण्याचें केवळ कारण आहे' म्हणून म्हणतों, पण नांगर हा कांहीं साक्षातच बैल वगैरेंना संभाळीत नाहीं; त्याप्रमाणें स्वप्न पहाणारा मनुष्य हा 'रथ वगैरेंना उत्पन्न करतो' आणि 'तो खरोखर कर्ता आहे' असें जें श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे तें (तो मनुष्य त्यांच्या उत्पत्तीचें) केवळ कारण आहे म्हणून म्हटलें आहे; पण तो स्वप्न पाहणारा मनुष्य कांहीं साक्षातच रथ वगैरेंना उत्पन्न करीत नाहीं. आतां, '(स्वप्नात) रथ वगैरे पाहण्यापासून जे हर्ष, भय वगैरे (विकार) उत्पन्न झालेले दृष्टीस पडतात, त्याना कारणभूत जीं सुकृतदुष्कृतें त्याचा (स्वप्न पाहणारा) मनुष्य हा कर्ता आहे' अशा अभिप्रायानें त्या मनुष्याला (रथ वगैरेंच्या उत्पत्तीचें) कारण म्हटलें आहे असें समजावें. शिवाय, जागेपणामध्यें विषय आणि इंद्रियें याचा संयोग असल्यामुळें, व सूर्य वगैरेंच्या प्रकाशाचा संपर्क असल्यामुळें, 'आत्मा स्वयंज्योति आहे' ही गोष्ट स्पष्ट ओळखता येत नाहीं. म्हणून ती गोष्ट स्पष्ट ओळखतां यावी याकरिता श्रुतीनें स्वप्नाचा उपन्यास केला आहे. आता 'तो रथ वगैरेंना उत्पन्न करतो' असें जें श्रुतीमध्यें सागितलें आहे तें जसें सागितलें आहे तसेंच (म्हणजे मुख्य रीतीनेंच) घेतलें तर 'आत्मा स्वयंज्योति आहे' ही गोष्ट निश्चित होणार नाहीं. तेव्हा 'रथ वगैरे नाहींत' हें जें श्रुतीमध्यें सागितलें आहे तें मुख्य रीतीनें सागितलें आहे व 'तो रथ वगैरेंना उत्पन्न

३ पुण्यपापें.

४ कोणत्याही इतर वस्तूच्या साहाय्यावाचून जी वस्तु प्रकाशित होते ती स्वयंज्योति म्हणजे स्वप्रकाश आहे असें ओळखता येतें. आता, ज्याअर्थी जाग्रदवस्थेमध्यें आत्म्याला ज्ञान होण्याला विषयेंद्रियसंयोग व सूर्याचा प्रकाश यांचें साहाय्य लागतें त्याअर्थी आत्मा स्वयंज्योति आहे असें ओळखता येत नाहीं.

५ कारण स्वप्नामध्यें विषयेंद्रियसंयोग व सूर्याचा प्रकाश याच्या साहाय्यावाचून आत्म्याला ज्ञान होत असल्यामुळें आत्मा स्वयंज्योति आहे असें स्पष्ट ओळखतां येतें.

६ स्वप्नामधील रथ वगैरे पदार्थ खरेच उत्पन्न होतात असें मानलें असता तेथें देखील विषयेंद्रियसंयोग वगैरे पदार्थ अस्तित्वात असल्यामुळें, आत्म्याला ज्ञान होण्याला त्याचें साहाय्य आहेच असें मानलें पाहिजे; व त्यामुळें 'आत्मा स्वयंज्योति आहे' ह्या गोष्टीचा निश्चय होणार नाहीं. तेव्हां

करतो ' हें जें सांगितलें आहे तें गौण रीतीनें सांगितलें आहे असें समजावें. यावरून 'प्रत्येक कामाला निर्माण करतो ' (क. ५।८) या श्रुतींत जें सांगितलें आहे ते-देखील गौण रीतीनें सांगितलें आहे असें समजावें.

आतां, जें आणखी पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं '(कठश्रुतीमध्यें) प्राज्ञ आत्म्या-लाच निर्माता असें म्हटलें आहे' तें देखील बरोबर नाहीं. कारण, 'स्वतः नाश करून, स्वतः निर्माण करून, तो स्वतःच्या तेजानें, स्वतःच्या प्रकाशानें, स्वप्नें निर्माण करतो' (बृ. ४।३।९) या दुसऱ्या श्रुतीमध्यें तो व्यापार जीवाला आहे असें सांगितलें आहे. यथ देखील 'जो हा इंद्रियें निद्रित असताना जागा राहतो' (क. ५।८) अशा रीतीनें प्रसिद्ध गोष्टीचाच अनुवाद केला असल्यामुळें हा जीवच कामाचा निर्माता आहे असें सांगितलें आहे. आता, ह्या जीवाला जीवाचें पृथक् स्वरूप नसून ब्रह्माचेंच स्वरूप आहे ही गोष्ट 'तें तूं आहेस' (छा. ६।९।४) इत्यादि वाक्यांत सांगितल्याप्रमाणें (येथील) वाक्यशेषांत सांगितली आहे. तेव्हा 'हें ब्रह्माचें प्रकरण आहे' या गोष्टीला कांहीं विरोध येत नाहीं. स्वप्नामध्यें प्राज्ञाचा व्यापार असतो ही गोष्ट देखील आम्ही नाकबूल करीत नाहीं. कारण, तो (प्राज्ञ आत्मा) सर्वांचा ईश्वर असल्यामुळें जीवाच्या

जी गोष्ट स्पष्ट कळण्याकरिता श्रुतीनें स्वप्नाचा उपन्यास केला आहे ती गोष्ट स्पष्ट कळत नसल्यामुळें श्रुति विरुद्ध होईल. तात्पर्य — स्वप्नातील पदार्थ मायामय (खोटे) आहेत असेंच मानलं पाहिजे असें सिद्ध होतें.

७ 'जीवात्मा हा जाग्रदवस्थेमधील शरीराचा स्वप्नामध्यें नाश करून म्हणजे तें शरीर निश्चेष्ट करून आणि नवें वासनामय शरीर उत्पन्न करून स्वतःच्या तेजानें म्हणजे आपल्या बुद्धीच्या व्यापारा-च्या योगानें आणि चैतन्यरूपी स्वतःच्या प्रकाशानें स्वप्नाचा अनुभव घेतो' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

८ दुसऱ्या सूत्रामध्यें दाखल केलेल्या कठश्रुतीमध्यें देखील

९ तेव्हा अर्थातच स्वप्नातील रथ वगैरे पदार्थ जीवानें निर्माण केले असल्यामुळें मायामय आहेत असें सिद्ध होतें कारण, त्या वेळीं रथ वगैरे पदार्थ खरोखर उत्पन्न करण्याची साधनसामग्री जीवाच्या जवळ नसते, तसेंच, ईश्वराप्रमाणें केवळ संकल्पमात्रानें सृष्टि उत्पन्न करण्याचें सामर्थ्यही त्याला नसतें.

१० कठश्रुतीमध्यें जो कामांना निर्माण करणारा सांगितला आहे तो प्राज्ञ म्हणजे परमात्माच होय. कारण 'तेंच तेजस्वी आहे, तेंच ब्रह्म आहे' इत्यादि वाक्यशेष प्राज्ञालाच अनुलक्षून आहे असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे त्याचें हें उत्तर दिलें आहे

११ 'हे जीवा, तूं तें ब्रह्मच आहेस' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

सर्व अवस्थांमध्यें तो अधिष्ठाता[12] असूं शकतो. आम्ही इतकेंच म्हणतों कीं ज्या अर्थानें आकाश वगैरेंची[13] सृष्टि खरी आहे, त्या अर्थानें ही सांध्यामधील सृष्टि खरी नाहीं. आतां, आकाश वगैरेंची सृष्टि देखील अगदीं खरी नाहीं. कारण, अ. २ पा. १ सू. १४ यामध्यें सर्व सृष्टि केवळ मायामय आहे असें आम्हीं सिद्ध केलें आहे. आतां, ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे असें ज्ञान होईपर्यंत ह्या सृष्टीलौं व्यवस्थित स्वरूप आहे; पण सांध्यामधील सृष्टि तर प्रत्येक दिवशीं बाधित होते. म्हणून ही सांध्यामधील सृष्टि केवळ मायामय आहे ही गोष्ट पृथक् सांगितली आहे. (४) ·

पराभिध्यानात्तु तिरोहितं ततो ह्यस्य बन्धविपर्ययौ ॥ ५ ॥

५ परंतु पर (अशा आत्म्या–) च्या ध्यानानें गुप्त

(असलेले त्याच्यासारखे धर्म प्रकट होतात.)

कारण त्या (आत्म्या–) पासून ह्या

(जीवा–) चे बंध व मोक्ष

आहेत. (१)

शंकाः— ज्याप्रमाणें ठिणगी हा अग्नीचा अंश आहे, त्याप्रमाणें जीव हा परमात्म्याचाच अंश आहे. तेव्हां असें असल्यामुळें ज्याप्रमाणें अग्नि आणि ठिणगी यांना सारख्याच दहनशक्ती आणि प्रकाशशक्ती असतात, त्याप्रमाणें जीव आणि ईश्वर यांना देखील सारख्याच ज्ञानशक्ती[2] आणि ऐश्वर्यशक्ती[3] आहेत. तेव्हां त्या ऐश्वर्याच्या योगानें जीवाला स्वप्नामध्यें रथ वगैरेंची सांकल्पिक सृष्टि निर्माण करता येईल. या शंकेवर आमचें उत्तरः— जरी जीव आणि ईश्वर यांच्यामध्यें अंशांशिभाव[4] आहे, तरी जीवाला ईश्वराच्या उलट धर्म आहेत ही गोष्ट प्रत्यक्ष आहे. शंकाः— तर मग जीवाला ईश्वरासारखे धर्म नाहींतच काय ? उत्तरः—(सारखे धर्म) नाहींत असें नाहीं; आहेत. पण जरी ते

---

१२ जीवात्म्याच्या सर्व अवस्थांवर देखरेख करणारा.

१३ आकाश वगैरे सृष्टीला.

१ परमात्म्यासारखे जीवाच्या ठिकाणीं असलेले सर्वज्ञत्व, सर्वशक्तिमत्त्व वगैरे धर्म.

२ सर्व वस्तू जाणण्याची शक्ति.

३ सर्व वस्तूंची उत्पत्ति, स्थिति आणि लय हीं करण्याची शक्ति.

४ ' जीव हा ईश्वराचा अंश म्हणजे अवयव आणि ईश्वर हा अंशी म्हणजे अवयवी ' असा जीव आणि ईश्वर या दोघांमधील संबंध.

आहेत तरी ते अविद्या वगैरेंच्या व्यवधानामुळें गुप्त झाले आहेत. आता, ज्याप्रमाणें (एखाद्या मनुष्याची) अंध झालेली दृष्टि रामबाण औषधाच्या योगानें पुन्हा परत येते, त्याप्रमाणें जो परमेश्वराचें एकचित्तानें सतत ध्यान करतो, ज्याचा अज्ञानांधकार दूर पळाला आहे, व ज्याला ईश्वराच्या प्रसादामुळें सिद्धी प्राप्त झाल्या आहेत, अशा एखाद्याच मनुष्याच्या ठिकाणीं ते गुप्त झालेले धर्म (पुन) प्रकट होतात, आपोआपच ते धर्म सर्व मनुष्यांच्या ठिकाणीं प्रकट होत नाहींत. असें का? कारण असें कीं, त्या ईश्वररूपी कारणापासूनच जीवाला बंध आणि मोक्ष हे संभवतात. ईश्वराच्या स्वरूपाचें अज्ञान असलें म्हणजे बंध संभवतो, व त्याच्या स्वरूपाचें ज्ञान झालें म्हणजे मोक्ष संभवतो. पुढील श्रुतीमध्यें हीच गोष्ट सांगितली आहे —'(त्या) देवाचें ज्ञान झालें म्हणजे सर्व पाश तुटतात, क्लेश क्षीण होऊन जन्ममृत्यू नष्ट होतात, त्याच्या ध्यानापासून देह पतन पावल्यानंतर अतिशयऐश्वर्यनामक तिसरी (गोष्ट प्राप्त होते), आणि मग (तो उपासक) केवळ कृतकृत्य होतो' (श्वे. १।११) इत्यादि (५)

देहयोगाद्वा सोऽपि ॥ ६ ॥

६ तो (लोप) देखील देहाच्या संबंधामुळेंच होतो. (१)

शंका — जर जीव हा परमात्म्याचा अंशच आहे, तर मग त्याच्या ज्ञानैश्वर्यांचा लोप काय म्हणून होतो? उलट ज्याप्रमाणें ठिणगीचे दाह आणि प्रकाश (हे धर्म) व्यक्त असतात, त्याप्रमाणें जीवाचे ज्ञान आणि ऐश्वर्य हे धर्म व्यक्तच असावे. उत्तर — हें खरें आहे, पण तो जीवाच्या ज्ञानैश्वर्यांचा लोप देखील देहाच्या संबंधामुळेंच म्हणजे देह, इंद्रियें, मन, बुद्धि, विषय, वेदना वगैरेंच्या संबंधामुळें होतो आणि या गोष्टीला पुढील दृष्टांत लागू पडतो — ज्याप्रमाणें अग्नि हा जरी दाह आणि प्रकाश या धर्मांनीं युक्त आहे, तरी तो जोंपर्यंत अरणींमध्यें[3] गुप्त आहे किंवा राखेनें आच्छादित आहे, तोंपर्यंत त्याचे दाह आणि प्रकाश (हे धर्म) लुप्तच असतात, त्याप्रमाणें अविद्येनें कल्पिलेलीं जीं नामरूपें त्यांनीं उत्पन्न केलेल्या ज्या देह वगैरे उपाधी त्यांच्याशीं जीवाचा संबंध असल्यामुळें जोंपर्यंत जीवाला 'मी त्या उपाधींपासून भिन्न नाहीं' असा भ्रम असतो, तोंपर्यंत त्याचें ज्ञान आणि ऐश्वर्य (हे धर्म) लुप्त असतात. (सूत्रांत) 'वा'

---

१ सुखदुःखरूप मनोविकार

२ 'वगैरे' शब्दानें अविद्या घ्यावी

३ शमीच्या लाकडाला 'अरणि' म्हणतात या अरणींच्या घर्षणानें अग्निहोत्री लोक अग्नि उत्पन्न करतात

हा शब्द 'जीव आणि ईश्वर भिन्न असतील' या शंकेचें निवारण करण्याकरितां घातला आहे.

शंकाः— जीवाचें ज्ञान आणि ऐश्वर्य (हे धर्म) गुप्त असल्यामुळें तो ईश्वराहून निराळा आहे असेंच मानूं या. आणि मग (तसें मानलें म्हणजे) त्याचा देहाशीं संबंध आहे (म्हणून तो निराळा भासतो) अशी कल्पना करण्याची जरूर नाहीं. उत्तरः— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. जीव हा ईश्वराहून निराळा असूं शकत नाहीं. कारण, श्रुतीनें 'त्या ह्या देवतेनें ईक्षण केलें' (छां. ६।३।२) असा उपक्रम करून पुढें 'या जीवरूप आत्म्याच्या योगानें प्रवेश करून' (छां. ६।३।२) या वाक्यांत जीवाचा 'आत्मा' या शब्दानें उल्लेख केला आहे. तसेंच, 'हे श्वेतकेतो ! तें खरें आहे, तोच आत्मा होय, तें तूं आहेस' (छां. ६।९।४) या श्रुतीमध्यें जीव हा ईश्वरस्वरूप आहे असें सांगितलें आहे. म्हणून जीव हा ईश्वरापासून निराळा नसून केवल देहाच्या संबंधामुळेंच त्याचे ज्ञान आणि ऐश्वर्य (हे धर्म) लुप्त होतात. तेव्हां यामुळें जीव हा स्वप्नामध्यें रथ वगैरेंची सांकल्पिक[४] सृष्टि करूं शकत नाहीं. शिवाय, जर तो स्वप्नामध्यें सांकल्पिक सृष्टि करू शकेल, तर त्याला अनिष्ट असें स्वप्न कधींही पडणार नाहीं. कारण, कोणीही (मनुष्य) आपल्याला अनिष्ट अशा गोष्टींची इच्छा करीत नाहीं. आतां जें आणखी पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं '(स्वप्न) हे याचें जागेपणच होय ही श्रुति स्वप्नें खरीं आहेत असें सांगते' तें बरोबर नाहीं. कारण, या श्रुतीमध्यें स्वप्न आणि जागेपण यांचें जें साम्य दाखविलें आहे तें 'स्वप्नें खरीं आहेत' असें सांगण्याकरितां दाखविलें नाहीं. कारण, (तसें मानलें असतां) 'आत्मा स्वयंज्योति आहे' या गोष्टीला विरोध येईल. शिवाय, 'स्वप्नांमध्यें रथ वगैरेंना अस्तित्व नसतें' असें श्रुतीनेंच[५] दाखविलें आहे. (तें साम्य) जागेपणामध्यें उत्पन्न झालेल्या ज्या वासना त्यांच्या योगानें स्वप्नें निर्माण झालीं असल्यामुळें तीं जागेपणाप्रमाणें भासतात असें सांगण्याकरितां (दाखविलें आहे). तेव्हा 'स्वप्नें हीं केवळ मायामय आहेत' ही गोष्ट बरोबरच आहे. (६)

[आता येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सातवें आणि आठवें अशीं दोन सूत्रं आहेत. या अधिकरणामध्यें सुषुप्त्यवस्थेचा विचार केला आहे. सारांशः— (सू. ७) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे की सुषुप्त्यवस्थेमध्यें जीवात्मा हा एखादे वेळीं नाडीमध्यें प्रविष्ट होतो, एखादे वेळी पुरीततीमध्यें विश्रांत होतो; आणि एखादे वेळीं परमात्म्यामध्यें लीन होतो, म्हणजे परमात्मस्वरूप होतो. असा अनियम मानण्याचें कारण असें आहे की हीं तिन्ही स्थानें श्रुतीमध्यें निरनिराळ्या ठिकाणी सांगितलीं आहेत. यावर सिद्धान्त्यानें म्हणणं असें आहे की 'सुषुप्त्यवस्थेमध्यें

---

४ साधनसामग्री न घेतां केवळ संकल्पानें म्हणजे नुसत्या मनाच्या इच्छेनें उत्पन्न होणारी सृष्टि.

५ 'तेथें रथ नाहीत, घोडे नाहीत, रस्ते नाहीत' (बृ. ४।३।१०) या श्रुतीनेंच.

जीवात्मा हा नाडीमध्यें प्रविष्ट होऊन पुरीततीमध्यें विश्रांत होऊन परमात्म्यामध्यें लीन होतो ' अशी नेहमींची एकसारखीच स्थिति आहे. कारण, असें मानलें असतां या सर्व श्रुतींची एकवाक्यता होते. त्यापैकीं सुषुप्त्यवस्थेमध्यें जीवाचें खरें स्थान काय तें एक परमात्माच आहे. नाडी आणि पुरीतति हीं तेथें जाण्याची मधलीं द्वारें आहेत. आतां, 'परमात्मा हा जीवात्म्याचें स्थान आहे ' हें म्हणणें देखील उपाधींच्या संबंधामुळेंच होय. वास्तविक रीतीनें जीवात्मा आणि परमात्मा हे एकच आहेत. आतां जीवात्मा हा जरी जाग्रदवस्थेमध्यें सुद्धां परमात्मस्वरूपच आहे, तरी तेथें शरीर वगैरे उपाधींमुळें ' परमात्मस्वरूप आहे ' असें भासत नाहीं. म्हणून ' सुषुप्त्यवस्थेमध्यें परमात्मस्वरूप होतो ' असें म्हटलें आहे. शिवाय सुषुप्त्यवस्थेमध्यें जर जीवात्मा हा परमात्म्यामध्यें लीन न होईल तर त्याला जें त्या वेळीं कशाचेंहीं ज्ञान होत नाहीं, त्याचें कारण सांगतां येणार नाहीं. ' विषय दूर आहेत म्हणून ज्ञान होत नाहीं ' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण जीवात्मा विभु आहे. शिवाय, ' जीवात्मा आणि परमात्मा यांचें ऐक्य हेंच सुषुप्त्यवस्थेमध्यें ज्ञान न होण्याचें कारण आहे ' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. (सू. ८) शिवाय ' जीवात्मा हा जेव्हां जागा होतो तेव्हां तो परमात्म्यापासून जागा होतो ' असें बृहदारण्यक श्रुतीवरून समजतें. तेव्हां अर्थातच ' तो सुषुप्त्यवस्थेमध्यें परमात्म्याचे ठिकाणीं लीन होतो ' असें मानलेंच पाहिजे.]

तदभावो नाडीषु तच्छ्रुतेरात्मनि च ॥ ७ ॥

७ नाडींमध्यें आणि आत्म्यामध्यें त्याचा[1] अभाव होतो. कारण, तसें श्रुतींत सांगितलें आहे. (२)

(येथपर्यंत) स्वप्नावस्थेचें विवेचन केलें. आतां सुषुप्त्यवस्थेचें (सूत्रकार) विवेचन करतात. श्रुतीमध्यें पुष्कळ ठिकाणीं सुषुप्त्यवस्थेचा उल्लेख केलेला आहे. कांहीं ठिकाणीं ' जेव्हां संपूर्णपणानें[2] आणि स्वस्थपणानें निद्रित[3] झालेला (जीव) स्वप्न पाहत नाहीं, तेव्हां तो या नाडींमध्यें प्रविष्ट होतो ' (छा. ८।६।३) असें श्रुति म्हणते. इतर ठिकाणीं तर नाडींचाच[4] उल्लेख करून ' नाडींमधून सरून पुरीततीमध्यें[5] विश्रांत होतो ' (बृ. २।१।१९) असें श्रुति म्हणते. तसेंच इतर ठिकाणीं नाडींचाच उल्लेख करून ' त्या (निद्रा-) कालीं तो त्या (नाडीं-) मध्यें असतो. जेव्हां निद्रित (मनुष्य)

---

१ स्वप्नाचा अभाव म्हणजे सुषुप्ति

२ ' संपूर्णपणानें ' हा शब्द ' सुषुप्त्यवस्था ' दाखविण्याकरतां घातला आहे. कारण, स्वप्नामध्यें इंद्रियांचे व्यापार चालू असल्यामुळें त्या वेळीं संपूर्णपणानें म्हणजे सर्व प्रकारांनीं जीव निद्रित होत नाहीं.

३ गाढ रीतीनें झोपीं गेलेला.

४ हृदयामधील मांसपिंडापासून निघून शरीरामध्यें चोहोंकडे पसरलेल्या.

५ हृदयाला व्यापून असणारी जी एक विशेष प्रकारची आतल्या बाजूला त्वचा आहे तिला पुरीतत् किंवा ' पुरीतति ' म्हणतात (व)

कांहीं स्वप्न पाहत नाहीं, तेव्हां तो या प्राणामध्येंच लीन होतो' (कौ. ४।१९) असें श्रुति म्हणते. तसेंच, इतर ठिकाणीं 'जें हें हृदयाच्या आंत आकाश आहे, त्यामध्यें तो विश्रांत होतो' (बृ. २।१।१७) असें श्रुति म्हणते. तसेंच, इतर ठिकाणीं 'हे सोम्य! तेव्हां तो सताशीं एक होतो, तो आपल्यामध्यें लीन होतो' (छां. ६।८।१) असें श्रुति म्हणते. तसेंच, 'प्राज्ञ आत्म्यानें आलिंगिलेला (हा जीव) बाहेरलें किंवा आतलें कांहीं जाणत नाहीं' (बृ. ४।३।२१) असेंही श्रुति म्हणते.

आतां, येथें असा संशय येतो कीं 'हीं नाडी वगैरे परस्परांपासून स्वतंत्र अशीं निरनिराळीं सुषुप्तीचीं स्थानें आहेत, किंवा हीं सर्व मिळून एकच सुषुप्तीचें स्थान आहे'. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं हीं निरनिराळीं सुषुप्तीचीं स्थानें आहेत. कशावरून? त्या सर्वांचा एकच उपयोग आहे यावरून. कारण, ज्या वस्तूंचा एकच उपयोग असतो त्या परस्पर मिळून उपयोगीं पडतात असें कोठेंही दृष्टीस पडत नाहीं. उदा०— व्रीहि, यव वगैरे.[10] आतां 'नाडी वगैरेंचा सुषुप्तीमध्यें एकच उपयोग आहे' असें आढळून येतें. कारण, 'नाडीमध्यें प्रविष्ट होतो' (छां. ८।६।३), 'पुरीततीमध्यें विश्रांत होतो' (बृ. २।१।१९) इत्यादि निरनिराळ्या ठिकाणीं त्या सर्वांना सारखीच सप्तमी विभक्ति लाविली आहे. शंकाः— सताला सप्तमी विभक्ति लावलेली दृष्टीस पडत नाहीं. उदा०—'हे सोम्य! तेव्हां तो सताशीं एक होतो' (छां. ६।८।१). उत्तरः— हा दोष येत नाहीं.

६ परमात्म्यामध्यें. येथें 'प्राण' या शब्दाचा परमात्मा असा अर्थ आहे. (अ. १ पा. १ सू. २३ भाष्य पहा).

७ परमात्मा.

८ परमात्म्याशीं.

९ गमन करणाऱ्या मनुष्याला जोडा, छत्री वगैरे अनेक वस्तूंचा जरी परस्पर मिळून म्हणजे समुच्चयानें म्हणजे एकदम उपयोग होतो, तरी तो उपयोग निरनिराळ्या प्रकारचा आहे, एकाच प्रकारचा नाहीं. कारण जोड्याचा 'पाय न भाजणें' हा उपयोग आहे. छत्रीचा 'ऊन न लागणें' हा उपयोग आहे. परंतु ज्या वस्तू एका तऱ्हेनेंच उपयोगीं पडतात; उदा० - जोडा, वाहणा, बूट, खडावा इत्यादि,- त्यांचा मात्र परस्पर मिळून म्हणजे एकदम उपयोग झालेला दृष्टीस पडत नाहीं. त्याप्रमाणें येथही झोंप घेतेवेळीं 'जीवाला आश्रय होणें' हा त्या नाडी वगैरेंचा एका तऱ्हेचाच उपयोग असल्यामुळें ते नाडी वगैरे सर्व पदार्थ परस्पर मिळून म्हणजे एकदम जीवाचे आश्रय होणार नाहींत; तर त्यांपैकीं एकेक पदार्थ निरनिराळ्या वेळीं जीवाचा आश्रय होईल असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१० व्रीहि आणि यव या दोघांचा 'पुरोडाश तयार करणें' हा एकच उपयोग असल्यामुळें तो पुरोडाश एखाद्या ठिकाणीं व्रीहीचा करतात, व एखाद्या ठिकाणीं यवाचा करतात; दोघांचा मिळून करीत नाहींत.

कारण, त्या ठिकाणीं देखील सप्तमी विभक्तीचाच अर्थ विवक्षित आहे. 'दुसरीकडे स्थान न मिळाल्यामुळें तो प्राणाचाच आश्रय करतो' (छां. ६।८।२) या वाक्यशेषामध्यें 'स्थानाची इच्छा करणारा जीव हा सताप्रतच प्राप्त होतो' असें सांगितलें आहे. या ठिकाणीं 'प्राण' या शब्दानें प्रकृत जें सत् त्याचेंच ग्रहण केलें आहे; आणि स्थान हा सप्तमीचा अर्थ होय. शिवाय, "सतामध्यें लीन होऊन 'आम्ही सतामध्यें लीन झालों' असें ते जाणीत नाहींत" (छां. ६।९।२) या (तेथील दुसऱ्या) वाक्यशेषामध्यें सप्तमी विभक्तीचाही निर्देश केलेला आढळतो. शिवाय, या सर्व ठिकाणीं 'विशेष प्रकारचीं ज्ञानें बंद होणें' हें जें सुषुप्तीचें स्वरूप तें कांहीं भिन्न होत नाहीं. तेव्हां, नाडी वगैरे स्थानांचा एकच उपयोग असल्यामुळें (जीव हा) गाढ झोंप लागण्याकरितां त्यांपैकीं कोणत्या तरी एका स्थानाप्रत विकल्पानें जातो असें निश्चित होतें.

या पूर्वपक्षावर (सूत्रकार) उत्तर देतातः— 'नाडींमध्यें आणि आत्म्यामध्यें त्याचा अभाव होतो'. त्याचा अभाव म्हणजे प्रकृत जें स्वप्नदर्शन त्याचा अभाव म्हणजे सुषुप्ति. नाडींमध्यें आणि आत्म्यामध्यें (ती सुषुप्ति होते) म्हणजे (जीव हा) गाढ झोंप लागण्याकरितां या नाडी वगैरेंप्रत समुच्चयानें[13] प्राप्त होतो, विकल्पानें प्राप्त होत नाहीं. कशावरून? श्रुतींत तसें सांगितलें आहे, यावरून. श्रुतीमध्यें 'नाडी वगैरे हीं सर्वच सुषुप्तीचीं स्थानें आहेत' असें सांगितलें आहे. आणि तें तर (त्या स्थानांचा) समुच्चय घेतला तरच जुळतें. कारण, त्यांचा विकल्प घेतला असतां एका पक्षीं बाध प्राप्त होईल[14]. शंकाः— 'नाडी वगैरेंचा व्रीहि, यव वगैरेंप्रमाणें एकच उपयोग असल्या-

११ कारण, ज्या अर्थीं श्रुतीमध्यें नाडी, पुरीतति, आणि ब्रह्म अशीं तिन्ही स्थानें सांगितलीं आहेत, त्या अर्थीं सुषुप्तीचें स्वरूप तिन्ही ठिकाणीं सारखेंच असलें पाहिजे असें सिद्ध होतें. आतां, जर त्या तिन्ही ठिकाणीं सुषुप्तीचें स्वरूप भिन्न भिन्न असतें, तर मात्र हल्लीं उपलब्ध होणारें जें 'विशेष प्रकारचीं ज्ञानें बंद होणें' हें सुषुप्तीचें स्वरूप तें त्या तिघांपैकीं ज्या स्थानामध्यें जीवाला प्राप्त होणारें असेल त्या स्थानाचाच त्या जीवानें नेहमीं सुषुप्तीच्या वेळीं आश्रय केला असता; आणि मग 'ह्या तिघांपैकीं कोणत्या तरी एका स्थानाप्रत जीव विकल्पानें जातो' असें जें पूर्वपक्ष्यानें मानलें आहे तें त्याला मानतां आलें नसतें.

१२ सुषुप्तीच्या वेळीं नेहमीं नाडी वगैरे तिघांचा आश्रय न करता त्यांपैकीं कोणाचा तरी एकाचा आश्रय करणें हा 'विकल्प' होय.

१३ सुषुप्तीच्या वेळीं नेहमीं नाडी वगैरे तिघांचा आश्रय करणें हा 'समुच्चय' होय.

१४ ज्या वेळीं सुषुप्तीमध्यें जीव हा नाडीचा आश्रय करील, त्या वेळीं 'पुरीतति आणि परमात्मा यांचा जीव आश्रय करतो' असें सांगणारी श्रुति बाधित होईल. त्याप्रमाणेंच तिघांपैकीं कोणत्याही एकाचा आश्रय केला असता 'त्या वेळीं इतरांचा जीव आश्रय करतो' असें सांगणारी श्रुति बाधित होईल असें समजावें.

मुळें त्याचा विकल्प घेतला पाहिजे ' असं मीं वर म्हटलें आहे. उत्तर — हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ' (नाडी वगैरे सर्वांना) एकच विभक्ति लाविली आहे ' एवढ्याच गोष्टीवरून ' त्या सर्वांचा एकच उपयोग आहे, आणि (म्हणून) त्याचा विकल्प घेतला पाहिजे ' असे सिद्ध होत नाहीं. कारण ' प्रासादां[15]मध्यें निजतो, पर्यंकों[16]-वर निजतो ' इत्यादि ठिकाणीं ज्याचे भिन्न उपयोग असतां[17]त आणि ज्याचा समुच्चय घेतला जा[18]तो अशा वस्तूनाही एक विभक्ति लावलेली दृष्टीस पडते. त्याप्रमाणे येथें देखील नाडीमध्यें, पुरीततीमध्यें आणि ब्रह्मामध्यें (मिळून) गाढ झोंप घेतो[19] अशा रीतीनें समुच्चय जुळतो याच गोष्टीला अनुलक्षून ' त्या– (स्वप्न-) काळीं तो त्या (नाडीं-) मध्य असतो, जेंव्हा गाढ झोंपी गेलेला (मनुष्य) काहीं स्वप्न पाहत नाहीं, तेव्हा तो या प्राणामध्येंच[20] लीन होतो ' (कौ. ४।१९) ही श्रुति नाडी आणि प्राण याचा एका वाक्यामध्यें निर्देश करून सुषुप्तीमध्यें त्याचा समुच्चय घेतला पाहिजे असें दाखविते. आता ' प्राण ' या शब्दाचा ब्रह्म हा अर्थ आहे हें अ. १ पा. १ सू. २८ यावरून समजतें. आता ' तेव्हा या नाडींमध्यें तो प्रविष्ट होतो ' (छा. ८।६।३) इत्यादि ज्या ठिकाणीं नाडी ह्या स्वतंत्र रीतीनेंच सुषुप्तीचें स्थान म्हणून सांगितल्या आहेत, त्या ठिकाणीं देखील ' (जीव हा) नाडींच्या द्वारानें ब्रह्मामध्येंच प्रविष्ट होतो ' असेंच समजलं पाहिजे. कारण, ' ब्रह्म हें सुषुप्तीचें स्थान आहे ' ही जी गोष्ट इतर ठिकाणीं प्रसिद्ध आहे तिचा निषेध करता येत नाहीं. वरें, असें समजलें तरी नाडींना जी सप्तमी विभक्ति लाविली आहे ती विरुद्ध होत नाहीं कारण नाडींच्या द्वारानें ब्रह्मामध्यें प्रविष्ट होणारा जीव नाडींमध्यें देखील प्रविष्ट होतोच. जो गंगेच्या द्वारानें समुद्राप्रत जातो तो गंगेप्रत जातोच.

---

१५ राजवाड्यामध्यें

१६ पलंगावर

१७ राजवाड्याचा ' पलंग धारण करणें ' हा उपयोग आहे आणि पलंगाचा ' आथरूण धारण करण ' हा उपयोग आहे, असे त्याचे भिन्न भिन्न उपयोग आहेत

१८ ' राजवाड्यामध्यें निजतो किंवा पलंगावर निजतो ' असा विकल्प न घेता ' राजवाड्यामध्यें असणाऱ्या पलंगावर निजतो ' असा समुच्चय घेतला जातो

१९ नाडीमध्यें जाऊन त्याच्या द्वारानें पुरीततीमध्यें प्रवेश करून तो ब्रह्मामध्य गाढ झोंप घेतो म्हणजे ब्रह्माशीं एकरूप होतो

२० ब्रह्मामध्येंच.

शिवाय, रश्मिरूपी नाडींच्या द्वारानें ब्रह्मलोकाप्रत जाण्याचा जो मार्ग त्याचें वर्णन या ठिकाणीं विवक्षित असल्यामुळें 'जीव हा नाडींमध्यें प्रविष्ट होतो' ही जी गोष्ट येथें सांगितली आहे ती त्या नाडींची स्तुति करण्याकरितां सांगितली आहे; (सुषुप्तीचें वर्णन करण्याकरितां सांगितली नाहीं); (कारण,) 'नाडींमध्यें प्रविष्ट होतो' (छां. ८।६।३) असें सांगून पुढील वाक्यात 'त्याला कोणतेंच पातक स्पर्श करीत नाहीं' (छां. ८।६।३) असें म्हणून श्रुति नाडींची स्तुति करते; तसेंच, 'कारण त्या वेळीं तो तेजानें युक्त होतो' (छां. ८।६।३) या वाक्यात 'स्पर्श करीत नाहीं' या गोष्टींचें कारणही सांगते. 'नाडींमध्यें असलेल्या पित्तनामक तेजानें (सर्व) इंद्रियें व्याप्त झालीं असल्यामुळें तो बाह्य विषयांना पाहत नाहीं' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे. किंवा, 'तेज' या शब्दानें येथें ब्रह्माचाच निर्देश केला आहे (असें समजावें). कारण, 'तो ब्रह्मच होय, तो तेजच होय' (बृ. ४।४।७) या दुसऱ्या श्रुतीमध्यें 'तेज' हा शब्द 'ब्रह्म' या अर्थी घातलेला आहे. तेव्हा 'त्या वेळीं तो नाडींच्या द्वारानें ब्रह्माशीं युक्त होतो, व त्यामुळें त्याला कोणतेंही पातक स्पर्श करीत नाहीं' असा वरील श्रुतीचा अर्थ होतो. ब्रह्माशीं युक्त होणें' ही गोष्ट 'पातक स्पर्श करीत नाहीं' या गोष्टीचें कारण आहे असें श्रुतीवरून समजतें. उदा०—'सर्व पातकें ह्यापासून परत फिरतात, कारण, हा ब्रह्मलोक सर्व पातकापासून मुक्त आहे' (छां. ८।४।१) इत्यादि. तेव्हा असें असल्यामुळें इतर

---

२१ हृदयरूपी कमलामध्यें असलेल्या ब्रह्माप्रत प्राप्त होण्याचा

२२ कारण, मार्गाची स्तुति केली असता तो मार्ग चागला आहे असें कळून येत असल्यामुळें त्या मार्गानें जाण्याविषयीं लोकाची प्रवृत्ति होते.

२३ तेव्हां, अर्थातच त्या श्रुतीवरून 'सुषुप्तीच्या वेळीं जीवाचा नाडी हाच आश्रय असतो' ही गोष्ट सिद्ध करता येत नाहीं.

२४ वात, पित्त, आणि कफ या शरीरातील तीन पदार्थांपैकीं पित्त म्हणून जो पदार्थ आहे तो तेजोरूपी आहे. त्या तेजोरूपी पित्तानेंच सुषुप्त्यवस्थेमध्य सर्व इंद्रियें व्याप्त होत असतात. त्यामुळें तो (आत्मा) त्या वेळीं बाह्य विषयाना पाहत नाहीं; म्हणून त्याला सुखदुःखेंही होत नाहींत. तेव्हा अर्थातच सुखदुःखाचीं कारणें जीं पुण्यपाप त्याचा त्या वेळीं त्याला संबंध नाहीं असें मानावें लागतें. यावरून 'तेजानें युक्त होणे' ही गोष्ट 'पातक स्पर्श करीत नाहीं' या गोष्टीचें कारण आहे असें सिद्ध होतें.

२५ ह्या ब्रह्मलोकापासून.

२६ 'सुषुप्तीच्या वेळी जीवाचा नाडी हा आश्रय आहे' असें सागणाऱ्या वर दाखल केलेल्या छांदोग्य-श्रुतीचा 'सुषुप्तीचें वर्णन करणे' हा उद्देश नसून 'ब्रह्मप्राप्तीच्या द्वारभूत अशा त्या नाडींची स्तुति करणे' हाच फक्त उद्देश असल्यामुळें.

ठिकाणीं प्रसिद्ध असलेलें जें ब्रह्मरूपीं सुषुप्तीचें स्थान त्याचा नाडींशीं समुच्चय आहे असें समजतें. तसेंच, पुरीततीचा देखील ब्रह्माच्या प्रकरणामध्यें उल्लेख केला असल्यामुळें पुरीतति देखील ब्रह्माला अंगभूत असें सुषुप्तीचें स्थान आहे असें पुढील श्रुतीवरून समजतें:— 'जें हें या हृदयाच्या आंत आकाश आहे त्यामध्यें तो विश्रांत होतो' (बृ. २।१।१७) ह्या वाक्यामध्यें जें हृदयाकाशरूपीं सुषुप्तिस्थान प्रकृत आहे त्याच्या संबंधानें पुढें म्हटलें आहे:—'पुरीततीमध्यें विश्रात होतो' (बृ. २।१।१९). हृदयाचें जें वेष्टन त्याला 'पुरीतति' म्हणतात. तेव्हां त्या पुरीततीच्या आंत असणाऱ्या हृदयाकाशामध्यें जो विश्रांत होतो तो पुरीततीमध्येंही विश्रात होतो असें म्हणतां येतें. तटानें वेष्टित असलेल्या नगराच्या आंत राहणारा मनुष्य तटाच्या आंत राहतो असें म्हणतात. आतां, 'हृदयाकाश म्हणजे ब्रह्म होय' असें अ. १ पा. ३ सू. १४ यावरून समजलें आहे. तसेंच नाडी आणि पुरीतति यांचा 'नाडींमधून सरून पुरीततीमध्यें विश्रांत होतो' (बृ. २।१।१९) या एका वाक्यांतच निर्देश केला असल्यामुळें त्यांचा देखील समुच्चय घेतला पाहिजे[31] असें समजतें. आतां सत् आणि प्राण यांचा 'ब्रह्म' हा अर्थ प्रसिद्धच आहे. तेव्हां अशा रीतीनें श्रुतीमध्यें नाडी, पुरीतति आणि ब्रह्म हीं तीनच सुषुप्तीचीं स्थानें सांगितलीं आहेत. त्यांमध्यें देखील नाडी आणि पुरीतति हीं केवळ द्वारें आहेत; व ब्रह्म हें एकच सुषुप्तीचें स्थान आहे.

---

२७ सुषुप्तीचें वर्णन करणाऱ्या इतर श्रुतींमध्यें.

२८ तेव्हा सूत्राच्या आरंभीं दाखल केलेल्या सहा श्रुतींपकीं पहिल्या 'जीव नाडींमध्यें प्रविष्ट होतो' या छांदोग्य श्रुतीमध्यें नाडी हें एक सुषुप्तीचें स्वतंत्र स्थान सांगितलें नाहीं, तर तें सुषुप्तीच्या वेळीं जीवाला ब्रह्म प्राप्त होण्याचें एक द्वार सांगितलें आहे असें समजावें.

२९ परमात्मा.

३० तेव्हा, सूत्राच्या आरंभीं दाखल केलेल्या सहा श्रुतींपैकीं दुसऱ्या 'पुरीततीमध्यें विश्रांत होतो' या बृहदारण्यक श्रुतीमध्यें 'पुरीतति' हें एक सुषुप्तीचें स्वतंत्र स्थान सांगितलें नाहीं, तर तें सुषुप्तीच्या वेळीं जीवाला ब्रह्म प्राप्त होण्याचें एक द्वार सांगितलें आहे असें समजावें.

३१ तेव्हा सुषुप्तीच्या वेळीं जी जीवाला ब्रह्मप्राप्ति होते तिचीं नाडी आणि पुरीतति हीं दोन निरनिराळीं द्वारें असतील असें समजू नये.

३२ तेव्हा, सूत्राच्या आरंभीं दाखल केलेल्या सहा श्रुतींपैकीं तिसऱ्या 'तो या प्राणामध्येंच लीन होतो' या कौषीतकि श्रुतीमध्यें आणि पाचव्या 'सताशीं एक होतो' या छांदोग्य श्रुतीमध्यें प्राण आणि सत् हीं दोन सुषुप्तीच्या वेळीं जीवाचीं स्वतंत्र स्थानें सांगितलीं आहेत असें समजू नये. तसेंच, चौथ्या 'आकाशामध्यें विश्रांत होतो' या बृहदारण्यक श्रुतीमध्येंही आकाश हें स्वतंत्र स्थान सांगितलें नाहीं. कारण, तेथें 'आकाश' या शब्दाचा 'ब्रह्म' हाच अर्थ आहे असें पूर्वीच सांगितलें आहे. 'प्राज्ञ

शिवाय, नाडी आणि पुरीतति हे जीवाच्या उपाधींचेच आधार होतें[33]. या (आधारा-) मध्यें जीवाचीं साधनें वास करितात. उपाधींशीं संबंध असल्यावांचून स्वतः जीवाला कोणताही आधार संभवत नाहीं. कारण, जीव हा ब्रह्माहून भिन्न नसल्या-मुळें तो त्या आपल्या ऐश्वर्यामध्येंच राहतो. आतां, सुषुप्तीमध्यें जीवाचा ब्रह्म हा आधार आहे असें जें सांगितलें आहे तें देखील आधार (ब्रह्म) आणि आधेय (जीव) भिन्न आहेत अशा अभिप्रायानें सांगितलें नाहीं; तर त्या दोघांचें ऐक्य आहे अशा अभिप्रायानें सांगितलें आहे. कारण ' हे सोम्य ! तेव्हां तो सताशीं एक होतो; तो आपल्यामध्यें लीन होतो ' (छां. ६।८।१) असें श्रुतींत सांगितलें आहे. ' आपला ' या शब्दाचा स्वरूप असा येथें अर्थ आहे. तेव्हां ' स्वरूपाप्रत प्राप्त होऊन गाढ झोंप घेतो ' असा या श्रुतीचा अर्थ होय[34]. शिवाय, जीवाचें ब्रह्माशीं कधीं ऐक्य नाहीं असें नाहींच. कारण,

आत्म्यानें आलिंगिलेला ' या सहाव्या बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये तर ' प्राज्ञ आत्म्यानें ' असें स्पष्टच म्हटलें आहे. एकंदरींत, ' नाडींमध्ये जाऊन त्याच्या द्वारानें पुरीततीमध्यें प्रवेश करून तेथें ब्रह्मामध्यें गाढ झोंप घेतो ' असें मानलें असता सहा श्रुतींची एकवाक्यता होते, व कोणतीही श्रुति विरुद्ध होत नाहीं असें सिद्ध झालें.

३३ तेव्हा अर्थातच नाडी आणि पुरीतति ह्या सुषुप्तीच्या वेळीं जीवाला उपाधींच्या द्वारानें आश्रय होतात असें म्हणता येत नाहीं. कारण, सुषुप्तीच्या वेळीं जीवाच्या सर्व उपाधींचा लय होत असतो. तेव्हा नाडी आणि पुरीतति हीं स्वतन्त्र स्थानें नव्हेत असें सिद्ध होतें

३४ कारण, नेहमींची स्थिति अशी आहे कीं जीवात्मा हा इंद्रियें वगैरे ज्या आपल्या उपाधी म्हणजे आपलीं उपभोगाचीं साधनें तीं नाडी आणि पुरीतति यांमध्यें ठेवितो. आता तेथें सुद्धा वास्तविक पाहिलें असता इंद्रियें वगैरे ज्या उपाधी त्या नाडी आणि पुरीतति यामध्यें राहत नाहींतच; कारण इंद्रियें हीं जेथल्या तेथेंच असतात. तथापि, त्या इंद्रियांच्या हातून होणारीं जीं कर्में तीं नाडी आणि पुरीतति यामध्यें राहत असल्यामुळे इंद्रियें देखील तेथें राहिल्यासारखींच होतात.

३५ ' जीव हा जर ब्रह्माहून भिन्न नाहीं तर सुषुप्तीच्या वेळीं जीवाचा ब्रह्माला आधार आहे हें म्हणणें देखील संभवत नाहीं; कारण, कोणतीही वस्तु आपण आपल्याला कधींही आधार होत नाहीं ' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

३६ तात्पर्य-- नाडी, पुरीतति आणि ब्रह्म या तिघांपैकीं कोणीही वास्तविक रीतीनें जीवाचा आश्रय आहे असें जरी म्हणता येत नाहीं, तरी जीव आणि ब्रह्म यांचें ऐक्य असल्यामुळें जीवाचा ब्रह्म हा आश्रय आहे असें गौण रीतीनें म्हणता येतें; पण नाडी आणि पुरीतति हे आश्रय आहेत असें गौण रीतीनें सुद्धा म्हणता येत नाहीं. कारण, नाडी आणि पुरीतति हे जीवाच्या उपाधींचे आश्रय होत असल्यामुळें ते जीवाचे आश्रय आहेत असें गौण रीतीनें म्हणावयाचें खरें, परंतु सुषुप्तीच्या वेळीं उपाधींचाच लय होत असल्यामुळें तसेंही म्हणता येत नाहीं. एकंदरींत, नाडी आणि पुरीतति हीं स्वतन्त्र स्थानें नव्हेत असें सिद्ध झालें

३७ तेव्हा जीवाचा ब्रह्म हा नित्य आश्रय असल्यामुळें ' नाडी आणि पुरीतति हे जीवाचे स्वतंत्र आश्रय आहेत ' म्हणजे एखादे वेळीं ब्रह्म हे आश्रय न होता नाडी किंवा पुरीतति हीच फक्त आश्रय होते असें म्हणता येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

(जीवाच्या) स्वरूपाचा नाश होऊं शकत नाहीं. परंतु[38] स्वप्न आणि जागेपण या दोन अवस्थांमध्यें जीवाला उपाधींच्या संपर्कामुळें जणू काय परक्याचें रूप प्राप्त होतें. तेव्हां या गोष्टीला अनुलक्षून सुषुप्तीमध्यें जेव्हां उपाधींचा संबंध सुटतो, तेव्हां जीवाला स्वतःचें रूप प्राप्त होतें असें येथें विवक्षित आहे. तेव्हां, याकारितां ' सुषुप्त्यवस्थेमध्यें जीव हा सताशीं कधीं कधीं एक होतो, व कधीं कधीं एक होत नाहीं ' असें म्हणणें बरोबर नाहीं.

शिवाय, (सुषुप्तीच्या) स्थानांचा विकल्प[39] जरी घेतला, तरी देखील ' विशेष प्रकारचीं ज्ञानें बंद होणें ' हें जें सुषुप्तीचें स्वरूप तें कोठेंही भिन्न होत नाहीं[40]. तेव्हां ' तो कशानें कोणाला जाणील ? ' (बृ. २।४।१४) या श्रुतीवरून ' जीव हा सतामध्यें लीन होऊन त्याच्याशीं एक झाल्यामुळें (कांहीं) जाणीत नाहीं ' असेंच मानणें रास्त आहे. कारण नाडीमध्यें किंवा पुरीततीमध्यें जर जीव गाढ झोंप घेतो असें मानलें, तर तेथें जीव द्वैतावस्थेंत असल्यामुळें त्याला तेथें ज्ञान न होण्याला काय कारण आहे तें कळत नाहीं[41]. कारण ' जेथें भेद आहे असें भासतें तेथें एक दुसऱ्याला पाहतो ' (बृ. ४।३।३१) या श्रुतीवरून द्वैतावस्थेंत असलेल्या जीवाला ज्ञान होतें (असें समजतें). शंकाः— द्वैतावस्थेंत असलेल्या जीवाला देखील ' फार दूर असणें ' वगैरे कारणांवरून ज्ञान होऊं शकणार नाहीं[42]. उत्तरः— जर जीव हा स्वतः मर्यादित आहे असें आम्हीं मानलें असतें, तर मग हें तुझें म्हणणें खरें झालें असतें[43]. ज्याप्रमाणें विष्णुमित्र हा (इतर देशांमध्यें) प्रवास करीत असतांना त्याला स्वतःचें घर दृष्टीस पडत नाहीं, (त्याप्रमाणेंच

---

३८ आता, ' जर जीवाचा ब्रह्म हा नित्य आश्रय आहे, तर सुषुप्त्यवस्थेमध्यें तो सताशीं एक होतो म्हणजे त्या वेळीं तो आपल्या स्वरूपाप्रत प्राप्त होतो असें जे श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे तें जुळत नाहीं; कारण ह्या श्रुतीवरून जीवाचा ब्रह्म हा नेहमींचा आश्रय नसून फक्त सुषुप्तीच्या वेळींच तो आश्रय होतो असें भासतें ' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

३९ मागील टीप १२ पहा.

४० कारण, लोकामध्यें सुषुप्तीचें ' ज्ञान न होणें ' हेंच एक स्वरूप नेहमीं उपलब्ध होतें.

४१ तात्पर्यः— सुषुप्तीच्या वेळीं जीव हा जर ब्रह्माचा आश्रय न करता नाडींचा किंवा पुरीततीचा स्वतंत्र रीतीनें आश्रय करील, तर त्या वेळीं तो द्वैतावस्थेमध्यें असल्यामुळें त्याला ज्ञान अवश्य झालें पाहिजे. तेव्हां ' ज्ञान न होणें ' हें जें सुषुप्तीचें स्वरूप तेंच मुळीं सिद्ध होत नाहीं. तेव्हा ' ज्ञान न होणें ' हें सुषुप्तीचें स्वरूप सिद्ध करण्याकरितां सुषुप्तीच्या वेळीं जीवाचा ब्रह्म हा आश्रय मानलाच पाहिजे.

४२ ज्ञान होण्याला योग्य असे जे विषय ते फार दूर असल्यामुळें ज्ञान होणार नाहीं.

४३ कारण मर्यादित वस्तूलाच ' अमुक पदार्थ लांब आहे आणि अमुक पदार्थ जवळ आहे ' असें म्हणतां येतें. जी वस्तु मर्यादित नाहीं म्हणजे सर्वव्यापी आहे, तिला सर्व पदार्थ जवळच असतात.

वरील गोष्ट झाली असती). परंतु उपाधीवांचून जीवाला मर्यादा संभवत नाहीं. शंकाः— 'उपाधी फार दूर असणें' वगैरे कारणांवरून जीवाला ज्ञान होऊं शकणार नाहीं. उत्तरः— असें जरी म्हटलें तरी उपाधींचा संबंध सुटून जीव हा सताशीं एक झाल्यामुळेंच कांहीं जाणीत नाहीं हें म्हणणेंच बरोबर आहे.

शिवाय, नाडी वगैरे हीं सारखींच सुषुप्तीचीं स्थानें आहेत असें आम्ही प्रतिपादन करीत नाहीं. कारण, नाडी किंवा पुरीतति हें सुषुप्तीचें स्थान आहे असें ज्ञान झाल्यापासून कांहीं फायदा नाहीं. कारण, या ज्ञानाचें कांहीं फल आहे असें श्रुतींत सांगितलें नाहीं, तसेंच ज्याला कांहीं फल आहे अशा कर्माला हें ज्ञान अंगभूत आहे असेंही

४४ तेव्हा जीव हा वास्तविक रीतीनें अमर्यादितच असल्यामुळे व त्यामुळे त्याला सर्व पदार्थ जवळच असल्यामुळें त्याला ज्ञान न होण्याचें अद्वैतावाचून दुसरें काहींच कारण सांगता येत नाहीं. म्हणून सुषुप्तीच्या वेळीं जीव हा ब्रह्माचाच आश्रय करतो, म्हणजे ब्रह्मरूपच होतो असें मानलें पाहिजे यावरूनही नाडी आणि पुरीतति हे जीवाचे स्वतंत्र आश्रय आहेत असें म्हणता येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

४५ मन, बुद्धि वगैरे उपाधी.

४६ जरी जीव हा वास्तविक रीतीनें अमर्यादितच आहे, तरी तो उपाधींच्या योगानें मर्यादित होत असल्यामुळें, आणि त्या त्याच्या उपाधी सुषुप्तीच्या वेळीं विषयापासून फार दूर असल्यामुळें जीवानें नाडी किंवा पुरीतति याचा स्वतंत्र रीतीनें आश्रय केला तरी त्याला ज्ञान होणार नाहीं असें म्हणता येतें असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

४७ सर्व विषय दूर असणें असंभवनीय असल्यामुळें जे काहीं एक दोन विषय जवळ असतील त्यांचें तरी निदान त्या सुषुप्तीच्या वेळीं जीवाला ज्ञान झालें पाहिजे. परंतु, ज्याअर्थी त्या वेळीं त्याला कशाचेंही ज्ञान होत नाहीं, त्याअर्थी 'सताशीं एक झाल्यामुळेंच तो काहीं जाणीत नाहीं' हेंच म्हणणें बरोबर आहे.

४८ 'आता जर जीव हा सुषुप्तीच्या वेळीं सताशीं एक होतो, तर त्याला नाडी आणि पुरीतति हे आश्रय-मुळींच मानता येत नाहींत; तेव्हा अर्थातच नाडी, पुरीतति, आणि ब्रह्म हे तिन्ही सुषुप्तीच्या वेळीं एकदम आश्रय होतात असा समुच्चय सिद्धान्त्याला मानता येत नसल्यामुळें नाडीमध्यें प्रविष्ट होतो, पुरीततीमध्यें विश्रांत होतो ह्या श्रुती विरुद्ध होतील' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

४९ म्हणजे सिद्धान्त्यानें जो समुच्चय मानला आहे तो सुषुप्तीच्या वेळीं तिन्ही सारखेच जीवाचे आश्रय आहेत अशा अभिप्रायानें मानला नाहीं, तर सुषुप्तीच्या वेळीं जीवाचा आश्रय काय तो एक ब्रह्मच होय, फक्त तें ब्रह्म प्राप्त होण्याचीं नाडी आणि पुरीतति हीं द्वारें आहेत, तेव्हा ब्रह्म हा मुख्य आश्रय आणि नाडी व पुरीतति हे दोन गौण आश्रय अशा अभिप्रायानें तो मानला आहे. तेव्हा काहीं दोष येत नाहीं.

श्रुतींत सांगितलें नाहीं. तर ब्रह्म हें सुषुप्तीचें चिरकालिक स्थान आहे असेंच आम्ही प्रतिपादन करतों. कारण, या ज्ञानापासून फायदे आहेत. ते असे कीं, या ज्ञानापासून जीव हा ब्रह्मस्वरूपी आहे असें निश्चित होतें; तसेंच, स्वप्न आणि जागेपण यांतील व्यवहारांपासून तो मुक्त आहे असेंही निश्चित होतें. तेव्हां यावरून केवल आत्माच सुषुप्तीचें स्थान आहे असें सिद्ध होतें. (७)

अतः प्रबोधोऽस्मात् ॥ ८ ॥

८ म्हणूनच या (आत्म्या-) पासून (जीवाचें) जागेपण (श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे). (२)

'केवल आत्माच सुषुप्तीचें स्थान आहे' या कारणाकरितांच सुषुप्तीच्या प्रकरणामध्यें 'या आत्म्यापासून जीव सदोदित जागा होतो' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. उदा०— हा कोठून (परत) आला' (बृ. २।१।१६) या प्रश्नाचें उत्तर देतेवेळीं श्रुति असें सांगते:—'ज्याप्रमाणें अग्नीपासून लहान लहान ठिणग्या निघतात, त्याप्रमाणेंच या आत्म्यापासून सर्व प्राण निघतात' (बृ. २।१।२०). तसेंच, 'सतापासून येऊन सतापासून आलों असें ते[२] जाणीत नाहींत' (छा. ६।१०।२). अशीही श्रुति आहे. आता (नाडी, पुरीतति आणि ब्रह्म हीं) विकल्पानें सुषुप्तीचीं स्थानें असतीं, तर जीव कधीं नाडीपासून जागा होतो, कधीं पुरीततीपासून होतो व कधीं आत्म्यापासून होतो असें श्रुतीनें सांगितलें असतें. तेव्हा याकरिताही केवल आत्माच सुषुप्तीचें स्थान आहे. (८)

[आता येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें नववें एकच सूत्र आहे. साराश.–(सू. ९) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं परमात्म्याचा अंशभूत असा जो जीव तो सुषुप्त्यवस्थेमध्यें परमात्मस्वरूप झाल्यानंतर पुनः जागा होतेवेळीं तोच जीव नियमानें जागा होतो असें म्हणता येत नाहीं; कारण, जलाचा एक बिंदु समुद्रामध्यें टाकिला असता पुनः नियमानें तोच बाहेर काढता येत नाहीं. तेव्हा कदाचित् तोच जीव जागा होत असेल, कदाचित् दुसराही होत असेल, किंवा कदाचित् ईश्वरही होत असेल. यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं

५० जर हें ज्ञान एखाद्या कर्माला अंगभूत असतें, तर त्या कर्माचें जें फल तेंच ह्या ज्ञानाचेंही फल होत असल्यामुळें, नाडी आणि पुरीतति हीं ब्रह्मासारखींच सुषुप्तीचीं स्थानें आहेत असें प्रतिपादन करता आलें असतें. एकंदरींत, 'नाडी किंवा पुरीतति हें सुषुप्तीचें स्थान आहे' या ज्ञानापासून काहींच फायदा होत नसल्यामुळे नाडी आणि पुरीतति हीं ब्रह्मासारखीच सुषुप्तीचीं स्थानें आहेत असें प्रतिपादन करण्याचा श्रुतीचा उद्देश नाहीं, तर ब्रह्म हें एकच सुषुप्तीचें स्थान आहे व नाडी आणि पुरीतति हीं तें स्थान प्राप्त होण्याचीं दोन द्वारें आहेत असें प्रतिपादन करण्याचाच श्रुतीचा उद्देश आहे असें सिद्ध झालें.

१ 'जागा होताना हा जीवात्मा कोठून परत आला !' असा या श्रुतीचा अर्थ होय.

२ जीव.

नियमानें तोच जीव पुनः जागा होतो. म्हणूनच प्रत्येक मनुष्य पूर्व दिवशीं अर्धवट राहिलेलें एखादें काम दुसरे दिवशीं संपवितो. शिवाय, त्याला पूर्व दिवशीं केलेल्या कामाचें स्मरणही असतें. श्रुतीमध्येंही असेंच सांगितलें आहे. शिवाय, जर दुसराच जीव जागा होईल तर ' तो पहिला जीव मुक्त झाला ' असेंच म्हणावें लागेल. मग श्रुतीमध्यें सांगितलेले विधी आणि निषेध व्यर्थ होतील. तसेंच, ज्या दुसऱ्या शरीरांतला जीव येथें जागा झाला असेल त्या शरीरामधले त्याचे व्यवहार एकाएकीं बंद पडतील. शिवाय, कदाचित् मुक्त झालेला जीवही एखाद्या शरीरामध्यें जागा होऊन फिरून बंधांत पडेल. आतां आमच्या सारख्याला जरी समुद्रामध्यें टाकलेला जलाचा बिंदु पुनः तोच बाहेर काढतां आला नाहीं, तरी ईश्वराला तो काढता येणार नाहीं असें नाहीं. शिवाय, वास्तविक रीतीनें जीवात्मा हा परमात्म्यापेक्षा निराळा काढावयाचाच नाहीं. कारण, परमात्माच उपाधीमुळें जीवरूप झाला आहे. एकंदरींत ' नियमानें तोच जीव पुनः जागा होतो ' असें सिद्ध झालें.]

स एव तु कर्मानुस्मृतिशब्दविधिभ्यः ॥ ९ ॥

९ परंतु तोच (जीव जागा होतो असें) कर्म, अनुस्मरण, शब्द आणि विधी यांवरून (समजतें). (२)

आतां ' सतार्शी एक झाल्यानंतर त्यापासून जागा होणारा जो जीव तो, सतार्शी एक झालेला जो जीव तोच (नियमानें जागा) होतो, किंवा कधीं तो होतो आणि कधीं दुसरा होतो ' या गोष्टीचा विचार कर्तव्य आहे. पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं ही गोष्ट अनियमित आहे. कारण, ज्याप्रमाणें जलाच्या समूहामध्यें जलाचा एक बिंदु टाकिला असतां तो त्या जलसमूहामध्यें मिसळून जातो व त्यामुळें बाहेर काढताना तोच जलबिंदु बाहेर काढणें शक्य नसतें त्याप्रमाणे झोपीं गेलेला जीव हा परमात्म्याशीं एक होऊन तन्मय झाला असल्यामुळें नियमानें तोच जीव पुनः जागा होऊं शकत नाहीं. म्हणून ' तोच जीव किंवा ईश्वर किंवा दुसरा जीव जागा होतो ' असें म्हटलें पाहिजे.

या पूर्वपक्षावर (सूत्रकार) उत्तर देतातः--- तोच गाढ झोपीं गेलेला जीव पुनः जागा होतो, दुसरा होत नाहीं. कशावरून ? कर्म, अनुस्मरण, शब्द आणि विधि या (कारणा-) वरून. या कारणांचें आम्ही पृथक् प्रतिपादन करतोंः-- प्रथमतः ' (मनुष्य) राहिलेलें कर्म पुरें करतो ' असें दृष्टीस पडतें; त्यावरून तोच जीव जागा होतो, दुसरा होत नाहीं. ' आदले दिवशीं जें कर्म (एखाद्यानें) अर्धवट केलें, तें दुसरे दिवशीं तो पुरें करतो ' असें दृष्टीस पडतें. आता, ' एकानें अर्धवट केलेलें कर्म पुरें करण्याला दुसरा मनुष्य उद्युक्त होतो ' असें मानतां येत नाहीं. कारण, तसें मानलें तर अतिप्रसंग येईल[१].

---

१ एखाद्यानें ' स्वर्ग प्राप्त व्हावा ' या इच्छेनें ज्योतिष्टोम यज्ञाला आरंभ केला असता तो यज्ञ संपेपर्यंत प्रत्येक दिवशीं झोपेंतून जागा होताना जर निरनिराळा जीव जागा होईल, तर अनेक जीव यज्ञ करणारे होत असल्यामुळें त्या यज्ञाच जें स्वर्गरूपीं फल तें त्या अनेक जीवाना प्राप्त होऊं लागेल. अशा रीतीनें (अतिप्रसंग म्हणजे) भलतीच गोष्ट सिद्ध होईल.

तेव्हां 'आदले दिवशींचा कर्म करणारा आणि दुसरे दिवशींचा कर्म करणारा एकच जीव आहे' असें समजलें पाहिजे. आणखी या कारणावरूनही 'तोच जीव जागा होतो' असें समजतें:— आदले दिवशीं एखादी वस्तु पाहिल्यानंतर (दुसरे दिवशीं) जें त्या पूर्व दिवशीं पाहिलेल्या वस्तूचें 'मीं ही (वस्तु) पाहिली' असें (अनुस्मरण म्हणजे) मागून स्मरण होतें तें 'दुसरा जीव जागा होतो' असें मानलें असतां संभवणार नाहीं. कारण, एकानें पाहिलेल्या वस्तूचें दुसऱ्याला स्मरण होणें शक्य नाहीं. शिवाय, 'तोच मी आहें' अशी जी प्रत्येकाला आत्म्याची प्रत्यभिज्ञा होते[४] ती 'दुसरा आत्मा जागा होतो' असें मानलें असता जुळणार नाहीं. शब्दावरूनही[५] 'तोच जीव जागा होतो' असें समजतें. उदा०—'जसा गेला तसाच तो पुनः त्या त्या योनीप्रत जागेपणामध्यें परत येतो[६]' (बृ. ४।३।१६); 'सर्व प्रजा प्रत्येक दिवशीं या ब्रह्मलोकाप्रत जाऊन त्या (लोका-)ला जाणीत नाहींत[७]' (छा. ८।३।२); 'ते (प्राणी) येथें व्याघ्र किंवा सिंह, किंवा वृक किंवा वराह किंवा कीट किंवा पतंग किंवा दंश किंवा मशक जसे जसे (पूर्वी) होते तसे पुनः होतात[१०]' (छां. ६।९।२) इत्यादि जे शब्द सुषुप्ति व जागेपण याच्या प्रकरणांमध्यें आले आहेत ते 'दुसरा आत्मा जागा होतो' असें मानलें असतां सगतवार होणार नाहींत[११]. शिवाय, कर्मविधी आणि

---

२ या ग्रंथात भाष्यकार सूत्रातील 'अनुस्मरण' हा शब्द दुसऱ्या अर्थानें लावून दाखवीत आहेत.

३ ओळख. हा 'अनुस्मरण' शब्दाचा दुसरा अर्थ होय.

४ झोपेंतून जागा झालेल्या मनुष्याला 'झोंप घेण्यापूर्वी जो मी होतों तोच मी हल्लीं आहें' अशी जी आपल्या स्वत.विषयीं ओळख पटते ती.

५ श्रुतीवरूनही.

६ ह्या श्रुतीवरून 'जो जातो तोच परत येतो' असें सिद्ध होतें.

७ ह्या श्रुतीमध्यें 'प्रत्येक दिवशीं ब्रह्मलोकाप्रत जाऊन' असें सांगितलें असल्यामुळें जो आज ब्रह्मलोकाप्रत गेला तोच उद्या जाणारा आहे असें निश्चित होतें. तेव्हा यावरून जो निजतो तोच जागा होतो असें सिद्ध होतें. (ब्र.)

८ मागे अ. २ पा. १ सू. ९ टी. ३३ पहा.

९ झोंप लागण्यापूर्वी.

१० ह्या श्रुतीमध्यें 'जसे जसे पूर्वी होते तसेच पुनः होतात' असें सांगितलें असल्यामुळें 'पे पूर्वी होते तेच पुनः होतात' असें अर्थातच सिद्ध होतें.

११ जुळणार नाहींत.

विद्याविधी यांवरूनही हीच गोष्ट समजते. नाहीं तर, ते कर्मविधी आणि विद्याविधी फुकट होतील. कारण, ' दुसरा जीव जागा होतो ' असें मानलें तर ' झोपीं गेल्याबरोबरच मनुष्य मुक्त होतो ' असें होईल; आणि तसें झालें तर मग कालांतरानें सफल होणाऱ्या कर्माचा किंवा विद्येचा काय उपयोग आहे तें सांग बरें !

शिवाय, दुसरा जीव जागा होतो असें मानलें, तर ' तो जागा होणारा जीव तोंपर्यंत दुसऱ्या शरीरामध्यें व्यवहार करीत होता ' असें तरी एक मानलें पाहिजे; परंतु तसें मानलें म्हणजे त्या शरीरातील व्यवहाराचा लोप होऊं लागेल. किंवा ' (दुसऱ्या शरीरामध्यें) झोंपीं गेलेला जीव त्या (पहिल्या शरीरा-) मध्यें जागा होतो ' असें तरी एक मानलें पाहिजे; पण तसें मानणें म्हणजे फुकट कल्पना करणें होय. कारण, ' ज्या शरीरामध्यें जीव झोपीं गेलेला असतो त्या शरीरामध्यें तो जागा होत नाहीं, तर एका शरीरामध्यें झोंपीं जाऊन दुसऱ्या शरीरामध्यें जागा होतो ' अशी कल्पना करण्यांत काय फायदा आहे ? बरें, आता ' मुक्त झालेला जीव (या शरीरामध्यें) जागा होतो ' असें म्हण- शील, तर मग ' मोक्षाला नाश आहे ' असें म्हणावें लागेल. शिवाय, ज्या जीवाची अविद्या नष्ट झाली आहे तो पुनः जागा होतो हें म्हणणें संभवत नाहीं. यावरून ' झोंपेंतून जो जागा होतो तो ईश्वर आहे ' या म्हणण्याचेंही खंडन झालें (असें समजावें). कारण, ईश्वराची अविद्या सदोदित नष्ट झालेलीच आहे. शिवाय, दुसरा जीव जागा होतो असें मानलें असता ' न केलेल्याची प्राप्ति ' आणि ' केलेल्याचा नाश ' (असे दोन दोष) प्राप्त होतील[१२]. तेव्हां यावरून ' तोच जीव जागा होतो, दुसरा होत नाहीं ' असें सिद्ध होतें.

आता जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं, ज्याप्रमाणें जलसमूहामध्यें टाकिलेला जलबिंदु पुनः तोच नियमानें बाहेर काढतां येत नाहीं, त्याप्रमाणें सताशीं एक झालेला जीव पुनः तोच नियमानें जागा होऊं शकत नाहीं, त्याचें आम्ही खंडन करतों. तोच जलबिंदु नियमानें बाहेर काढतां येत नाहीं हें बरोबरच आहे. कारण, (इतर जलबिंदू- पासून) तो जलबिंदु निराळा आहे असें ओळखण्याला तेथें काहीं साधन नाहीं; परंतु

---

१२ ' दुसरे दिवशीं सुख प्राप्त व्हावें ' या हेतूनें पूर्व दिवशीं प्रयत्न करून ठेवून जीव निद्रित झाला असता, जर तेथें तो जीव जागा न होता निराळाच जीव जागा होईल, तर त्या निराळ्या जीवानें काहीं प्रयत्न केल्याशिवाय त्याला सुख प्राप्त होईल, आणि निद्रित झालेल्या जीवानें केलेल्या प्रयत्नाचा, फळ प्राप्त झाल्यावाचून आपोआपच नाश होईल असे दोन दोष प्राप्त होतील.

येथें '(इतर जीवांहून) हा जीव निराळा आहे' असें ओळखण्याला त्याचें कर्म आणि त्याची अविद्या हीं दोन साधनें आहेत; असें (जलबिंदु आणि जीव या दोहों-मध्यें) वैषम्य आहे.[13] शिवाय,[14] 'क्षीर आणि उदक हीं परस्परामध्यें मिसळलीं असतां तीं जरी आमच्यासारख्या लोकांना ओळखतां आणि पृथक् करतां येत नाहींत, तरी तीं हंसाला ओळखतां आणि पृथक् करतां येतात' असें दृष्टीस पडतें. शिवाय, जीव म्हणून कांहीं परमात्म्याहून निराळा पदार्थ नाहीं कीं, जो जलसमूहापासून जलबिंदूप्रमाणें सतापासून पृथक् करतां येईल. सतालाच उपाधीच्या संबंधामुळें 'जीव' असें गौण रीतीनें म्हणतात असें आम्हीं मागें अनेक वेळां प्रतिपादन केलें आहे.[16] तेव्हां[17] असें असल्यामुळें जोंपर्यंत एका उपाधीनें[18] जीव बद्ध असतो, तोंपर्यंत त्याला 'एक जीव' असें म्हणतात; परंतु दुसऱ्या उपाधीनें तो बद्ध असला म्हणजे त्याला 'दुसरा जीव' असें म्हणतात.[19] सुषुप्ति[20] आणि जागेपण या (दोन्ही अवस्थां-) मध्यें तीच ही उपाधि बीजांकुरन्यायानें असते;[21] तेव्हां यावरून 'तोच जीव जागा होतो हें म्हणणेंच बरोबर आहे' असें सिद्ध झालें. (९)

---

१३ तेव्हां या वैषम्यावरून ईश्वर हा त्या त्या ठिकाणीं त्या त्याच जीवाला जागा करील.

१४ आतां, 'प्रत्येक जीवाची अविद्या आणि कर्मे हीं निरनिराळीं आहेत असें जें वैषम्य तें जसें आम्हा जीवाना समजत नाहीं, तसें ईश्वरालाही तें समजत नसेल; कारण ईश्वराला जीवाच्या सारखीच शक्ति असेल' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

१५ तात्पर्य—ज्याअर्थी जीवांमध्ये सुद्धां सर्व जीवाची शक्ति सारखी नसते त्याअर्थी ईश्वराची शक्ति जीवासारखीच आहे असें म्हणता येत नाहीं.

१६ तेव्हां, ज्याप्रमाणें जलबिंदु हा त्या जलराशीपासून निराळा आहे, त्याप्रमाणें जीव हा परमात्म्यापासून निराळा नसल्यामुळें पूर्वपक्ष्यानें दिलेला जलबिंदूचा दृष्टांत येथें लागू पडत नाहीं असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

१७ आतां 'जीव आणि ईश्वर यांचें जर ऐक्यच आहे, तर मग तोच जीव जागा होतो किंवा दुसरा होतो किंवा ईश्वर होतो हा विचार व्यर्थ आहे' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर होय.

१८ जीवाना उपाधिभूत अशा ज्या अविद्या त्या अनंत आहेत. त्यापैकीं एका अविद्येनें म्हणजे एका अज्ञानानें.

१९ तात्पर्य— अशा रीतीनें जीवेश्वरांमध्यें आणि जीवजीवांमध्यें औपाधिक भेद भासत असल्यामुळें तोच जीव जागा होतो किंवा दुसरा होतो हा विचार करणें बरोबरच आहे असें समजावें.

२० आतां "जर जीवामध्यें औपाधिक भेद आहे, तर सुषुप्ति आणि जागेपण या दोन अवस्थांमधील 'कारण-शरीर' (म्हणजे अज्ञान) आणि 'स्थूल शरीर' अशा दोन उपाधी भिन्न भिन्न असल्यामुळें व त्यामुळे त्या दोन्ही अवस्थांमधील जीवही भिन्न भिन्न होत असल्यामुळें, निद्रित झालेलाच जीव जागा होतो असें म्हणतां येत नाहीं" अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

२१ जी सुषुप्तीमध्यें कारणशरीर म्हणजे अज्ञानरूपी उपाधि आहे तीच जागेपणामध्यें स्थूलशरीर-रूपानें असते. कारण 'स्थूल शरीर' हें अज्ञानाचें कार्य आहे. आणि कार्य आणि कारण यांचें तर

[आता येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें दहावें एकच सूत्र आहे. या अधिकरणामध्यें मूर्च्छेविषयीं विचार केला आहे. साराशः– (सू. १०) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, मनुष्याला मूर्च्छा म्हणून जी एक प्रकारची अवस्था प्राप्त होते ती जागेपण, स्वप्न, सुषुप्ति आणि मरण या चार अवस्थापैकीं कोणती तरी एक असली पाहिजे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असं आहे कीं, मूर्च्छा हें जागेपण नव्हे; कारण त्या वेळीं मनुष्याला बिलकूल ज्ञान होत नाहीं. तसेंच, स्वप्नही नव्हे; कारण, त्या वेळीं स्वप्न दृष्टीस पडत नाहीं. मरणही नव्हे, कारण, त्याच्या शरीरामध्यें प्राण वगैरे असतात. सुषुप्तीही नव्हे; कारण त्या वेळीं श्वासोच्छ्वास नीटसे चालत नाहींत, व शरीर थरथरा कापतें व तोंड भेसूर दिसतें. आता ही अवस्था कोणती म्हणाल तर सांगतों:— अर्धी सुषुप्त्यवस्था आणि अर्धी मरणावस्था मिळून ही एक अवस्था आहे. कारण, या अवस्थेमध्यें ज्ञान होत नसल्यामुळें हिचें सुषुप्तावस्थेशीं साम्य आहे, आणि मरणाची ही पूर्वावस्था असल्यामुळें हिचें मरणावस्थेशींही साम्य आहे.]

मुग्धेऽर्धसंपत्तिः परिशेषात् ॥ १० ॥

१० बेशुद्धीचें (सुषुप्तीशीं) अर्धें ऐक्य असतें (असें) परिशेषावरून (समजतें). (४)

जिला व्यावहारिक लोक 'मूर्च्छा' असे म्हणतात अशी एक बेशुद्धीची अवस्था आहे. आतां 'ती अवस्था कोणती' या प्रश्नाचा विचार कर्तव्य आहे. (पूर्वपक्षी) म्हणतो:— शरीरामध्यें वास करणाऱ्या जीवाच्या तीन अवस्था प्रसिद्ध आहेत:— जागेपण, स्वप्न आणि सुषुप्ति. शरीराचा त्याग ही चौथी (अवस्थाही प्रसिद्ध आहे). परंतु जीवाची पांचवी अवस्था श्रुतीमध्यें किंवा स्मृतीमध्यें सांगितलेली नाहीं. तेव्हां ह्या चार अवस्थापैकींच मूर्च्छा ही एक अवस्था असली पाहिजे.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— प्रथमत.– मूर्च्छित मनुष्य हा जाग्रदवस्थेंतील मनुष्य होऊं शकत नाहीं. कारण, तो इंद्रियांच्या योगानें विषयाचें ग्रहण करीत नाहीं. शंका:— मूर्च्छित मनुष्य हा इषुकारा[१]प्रमाणें असेल. ज्याप्रमाणें इषुकार हा जागा असूनही बाण तयार करण्यामध्यें गढून गेलेला असल्यामुळें दुसऱ्या विषयाचें ग्रहण करीत नाहीं, त्याप्रमाणें मूर्च्छित मनुष्य जागा असून देखील 'मुसळाचा आघात' वगैरेंमुळें

ऐक्यच आहे. तसेंच, जागेपणामध्यें जी स्थूलशरीररूपी उपाधि आहे तीच सुषुप्तीमध्यें कारणशरीर (म्हणजे अज्ञान) या रूपानें असते कारण, स्थूल शरीराचें 'कारणशरीर' (म्हणजे अज्ञान) हें कार्य आहे त्याप्रमाणें बीज हें अंकुराचें कारण आहे आणि अंकुर हा बीजाचें कारण आहे, त्याप्रमाणेंच ह्या दोन अवस्थातील दोन उपाधी परस्पराच्या कारण आहेत; व त्यामुळेंच त्यांचें ऐक्य आहे.

१ बाण (इषु) तयार करणाऱ्या मनुष्याला 'इषुकार' असें म्हणतात.

उत्पन्न झालेलें जें दुःख त्याचा अनुभव घेण्यात गढून गेला असल्यामुळें इतर विषयाचें ग्रहण करणार नाहीं. उत्तर — हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, (मूर्च्छेमध्यें) शुद्धि नसते. बाणातून लक्ष्य निघाल्यानंतर इषुकार म्हणतो —' इतका वेळ मला बाणाखेरीज दुसरें कांहीं दिसत नव्हतें'. मूर्च्छित मनुष्य हा मूर्च्छेतून सावध झाल्यानंतर म्हणतो -' मी इतका वेळ गाढ अंधकारामध्यें पडलों होतों, मला कशाचेंही भान नव्हतें'. तसेंच, जाग्रदवस्थेंतील मनुष्याचें मन एखाद्या विषयामध्यें कितीही गढून गेलें तरी त्याचें शरीर उभें असतें. परंतु मूर्च्छित मनुष्याचें शरीर धरणीवर पडतें तेव्हां याकरितां मूर्च्छित मनुष्य जाग्रदवस्थेंतील असूं शकत नाहीं. तसेंच, त्याला शुद्धि नसल्यामुळें तो स्वप्नही पाहूं शकत नाहीं तसेंच, त्याला श्वासोच्छ्वास आणि उष्णता असल्यामुळें ' तो मेला आहे ' असेंही म्हणतां येत नाहीं जेव्हां एखादा मनुष्य बेशुद्ध झाल्यामुळें लोकांना ' तो मेला आहे किंवा जिवंत आहे ' असा संशय येतो, तेव्हां ' त्याच्या शरीरामध्यें उष्णता आहे किंवा नाहीं ' हें निश्चित करण्याकरितां ते त्याच्या छातीला हात लावून पाहतात, तसेंच, ' त्याला श्वासोच्छ्वास आहे किंवा नाहीं ' हें निश्चित करण्याकरितां ते त्याच्या नाकाला हात लावून पाहतात. जर श्वासोच्छ्वास आणि उष्णता यांचें अस्तित्व त्यांना आढळलें नाहीं, तर ते ' तो मेला ' असें ठरवून त्याला जाळण्याकरितां अरण्यांत नेतात. परंतु, जर श्वासोच्छ्वास आणि उष्णता यांचें अस्तित्व त्यांना आढळलें, तर ते ' तो जिवंत आहे ' असें ठरवून त्याला शुद्धि आणण्याकरितां औषधोपचार करतात शिवाय, बेशुद्ध झालेला मनुष्य पुनः शुद्धीवर येतो, त्यावरूनही ' तो मेला नाहीं ' (असें समजतें) कारण यमपुरींतून कोणीही परत येत नाहीं शका — तर मग ' बेशुद्ध झालेला मनुष्य सुषुप्त्यवस्थेंत आहे ' असें मानूं या. कारण, त्याला शुद्धिही नाहीं आणि तो मेलेलाही नाहीं उत्तर — हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, या दोन्ही अवस्था भिन्न भिन्न आहेत बेशुद्ध झालेला मनुष्य कधीं कधीं फार वेळ देखील श्वासोच्छ्वास करीत नाहीं. त्याच्या शरीराला कंप सुटतो, त्याचें तोंड विद्रूप आणि भेसुर होतें, आणि त्याचे डोळे वटारलेले असतात परंतु गाढ झोंपीं गेलेल्या मनुष्याचा चेहरा प्रसन्न असतो, तो मनुष्य

---

२ अज्ञानरूपी अंधकारामध्यें

३ एकंदरींत, मूर्च्छा ही जाग्रदवस्थेपेक्षा निराळी अवस्था आहे असें सिद्ध झालें

४ ते हा यावरून मूर्च्छा ही स्वप्नावस्थेपेक्षा देखील निराळी आहे असें सिद्ध होतें

५ यावरून मूर्च्छा ही मरणावस्थेपेक्षाही निराळी आहे असें सिद्ध होतें

६ मूर्च्छा आणि सुषुप्ति या दोन्ही अवस्था

पुनः पुनः सारख्या वेळानें[7] श्वासोच्छ्वास करतो. त्याचे डोळे मिटलेले असतात, व त्याचें शरीर कंप पावत नाहीं. शिवाय, झोंपीं गेलेल्या मनुष्याला नुसतें हातानें हलवून जागा करतात, परंतु बेशुद्ध झालेल्या मनुष्याला सोटयाचा तडाखा लगावला तरी तो जागा होत नाहीं. शिवाय, मूर्च्छा आणि निद्रा यांचीं कारणेंही निरनिराळीं आहेत. 'मुसळाचा आघात' वगैरेंमुळें मूर्च्छा येते; पण निद्रा ही श्रमामुळें येते. शिवाय, मूर्च्छित मनुष्य हा निद्रित आहे असें लोकामध्यें प्रसिद्धही नाहीं. तेव्हां परिशेषावरून[8] 'मूर्च्छा म्हणजे (सुषुप्तीशीं) अर्धें ऐक्य होय' असें आम्ही निश्चित करतों; म्हणजे (मूर्च्छित मनुष्याला) शुद्धि नसल्यामुळें (मूर्च्छेचें सुषुप्तीशीं अर्धें) ऐक्य आहे व इतर गोष्टींत वैषम्य असल्यामुळें (मूर्च्छेचें सुषुप्तीशीं अर्धें) ऐक्य नाहीं असें आम्ही निश्चित करतों.

शंका:— पण मूर्च्छेला 'अर्धें ऐक्य' असें कसें म्हणतां येईल? कारण, सुषुप्त्यवस्थेंतील मनुष्यासंबंधानें श्रुतीनें असें म्हटलें आहे:—'हे सोम्य! त्या वेळीं तो सताशीं एक होतो[9]' (छा. ६।८।१); 'येथें चोर हा चोर होत नाहीं[10][11]' (बृ. ४।३।२२); 'दिवस आणि रात्र हे हा सेतु[12] तरून जात नाहींत; तसेंच जरा, मृत्यु, शोक सुकृत आणि दुष्कृत हींही (हा सेतु तरून जात) नाहींत[13]' (छा. ८।४।१) ईत्यादि[14].

---

७ नियमित वेळानें.

८ तेव्हा यावरून मूर्च्छा ही सुषुप्त्यवस्थेपेक्षाही निराळी आहे असें सिद्ध होतें.

९ अर्थातच. अ. १ पा. ४ सू. १ टी. ९ पहा

१० सूत्रामध्यें 'सुषुप्तीशीं' असा जो अध्याहृत शब्द व्यास्त घेतला आहे तो न समजून आणि त्या ठिकाणीं 'ब्रह्माशीं' असा अध्याहृत शब्द मनात घेऊन शंकाकार ही शंका करीत आहे.

११ चौर्यकर्मामुळें ज्याला 'चोर' असें म्हणतात, त्याला देखील त्या वेळीं म्हणजे झोंपेमध्यें कर्म नष्ट झाल्यामुळें 'चोर' म्हणता येत नाहीं असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

१२ येथें 'सेतु' या शब्दानें परमात्मा घेतला आहे. ज्याप्रमाणें सेतु म्हणजे पूल हा गाडी घोडे वगैरे पदार्थांना पाण्यामध्यें जाऊ न देता आपल्यावर धारण करतो, त्याप्रमाणें परमात्मा हा सर्व जगाला धारण करणारा असल्यामुळें येथें 'सेतु' हा शब्द 'परमात्मा' या अर्थीं गौण रीतीनें घातला आहे. सुषुप्त्यवस्थमध्यें जीव हा परमात्मरूप होतो, त्या परमात्मरूपी सेतूला दिवस आणि रात्र हे तरून जात नाहींत, म्हणजे त्या सेतूनें उल्लंघन करीत नाहींत, म्हणजे त्याला मर्यादित करूं शकत नाहींत.

१३ ज्याप्रमाणें दिवस आणि रात्र हे एकामागून एक येऊन वर्ष, दोन वर्षें, चार वर्षें अशा रीतीनें जीवाना मर्यादित करतात, त्याप्रमाणें ते परमात्म्याला मर्यादित करीत नाहींत. तसेंच, जरा, मरण, शोक, पुण्य, आणि पाप हीं देखील हा परमात्मरूपी सेतु तरून जात नाहींत; म्हणजे परमात्म्याचा जरा, मरण वगैरेंशीं बिलकूल संबंध होत नाहीं

१४ तात्पर्य— या तीन श्रुतींमध्ये सुषुप्त्यवस्थेचें जें वर्णन केलें आहे तें वर्णन हुबेहूब मूर्च्छावस्थेला लागू पडतें. तेव्हा ज्याप्रमाणें सुषुप्त्यवस्थेमध्यें जीवाचें ब्रह्माशीं पूर्ण ऐक्य होतें, त्याप्रमाणेंच 'मूर्च्छावस्थेमध्यें अर्धें ऐक्य होतें' असें म्हणता येत नाहीं असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

जीवाला 'मी सुखी आहें; मी दुःखी आहें' अशीं ज्ञानें होत असल्यामुळें त्याला सुकृत आणि दुष्कृत हीं प्राप्त होतात (असें समजतें). परंतु सुषुप्त्यवस्थेमध्यें 'मी सुखी आहें, मी दुःखी आहें' अशीं ज्ञानें जीवाला होत नसतात. मूर्च्छेमध्यें देखील हीं ज्ञानें जीवाला होत नाहींत. तेव्हां उपाधि नष्ट झाल्यामुळें सुषुप्त्यवस्थेप्रमाणें मूर्च्छावस्थेमध्यें देखील जीवाचें (ब्रह्माशीं) पूर्ण ऐक्य होतें; अर्धे ऐक्य होत नाहीं.

या शंकेवर आमचें उत्तरः—— मूर्च्छावस्थेमध्यें जीवाचें ब्रह्माशीं अर्धें ऐक्य होतें असें आम्ही म्हणत नाहीं, तर 'अर्ध्या भागानें मूर्च्छा ही सुषुप्तीच्या वर्गांतली आहे व अर्ध्या भागानें दुसऱ्या अवस्थेच्या (म्हणजे मरणाच्या) वर्गांतली आहे' असें आम्ही म्हणतों. आतां मूर्छेचें सुषुप्तीशीं साम्य किती आहे आणि वैधर्म्य किती आहे हें आम्हीं वर दाखविलेंच आहे. शिवाय, मूर्च्छा ही मरणाचें द्वार आहे[15], जर जीवाचें कांहीं कर्म भोगावयाचें राहिलें असलें, तर वाणी आणि मन पुनः त्यांला[16] परत येतात. पण जर सर्व कर्म भोगून झालें असलें, तर प्राण आणि उष्णता त्याला सोडून जातात. म्हणून ब्रह्मवेत्ते लोक मूर्च्छेला '(सुषुप्तीशीं) अर्धे ऐक्य' असें म्हणतात. आतां 'जीवाची पाचवी अवस्था प्रसिद्ध नाहीं' असें जें म्हटलें आहे त्यावर उत्तरः—— हा दोष येत नाहीं. कारण ही अवस्था जीवाला कधीं कधीं प्राप्त होत असल्यामुळें ती कदाचित् प्रसिद्ध नसेल. शिवाय, ही अवस्था लोकांमध्यें आणि वैद्यशास्त्रामध्यें प्रसिद्धही आहे; परंतु अर्ध्या अर्ध्या भागानें ती दोनही अवस्थामध्यें अंतर्भूत होत असल्यामुळें ती 'पांचवी' अशी (पृथक्) गणिली जात नाहीं. तेव्हा (आमच्या मतावर) कांहीं दोष येत नाहीं असें सिद्ध झालें. (१०)

[आता येथून पाचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें अकराव्या सूत्रापासून एकविसाव्या सूत्रापर्यंत अकरा सूत्रें आहेत. या अधिकरणामध्यें ब्रह्माच्या स्वरूपाविषयीं विचार केला आहे सारांश.— (सू. ११) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ब्रह्माचें स्वरूप सगुण आणि निर्गुण असें दोन्ही प्रकारचें आहे. कारण, श्रुतीमध्यें दोन्ही प्रकारचें वर्णन केलेलें दृष्टीस पडतें. आता, सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ब्रह्माचें स्वरूप दोन प्रकारचें नाहीं. कारण हे दोन प्रकार परस्परविरुद्ध आहेत. 'सगुण स्वरूप औपाधिक आहे' असेंही म्हणता येत नाहीं. कारण वस्तूचें स्वरूप उपाधीच्या योगानें सुद्धा बदलत नाहीं. 'ब्रह्म हें केवळ निर्गुणच आहे' असें समजावें. (सू. १२) आता श्रुतीमध्यें जें अनेक ठिकाणीं अनेक प्रकारचें ब्रह्माचें सगुण स्वरूप वर्णिलें आहे तें केवळ उपासनेकरिताच वर्णिलें आहे असें मानलें पाहिजे. कारण 'सर्व ठिकाणीं ब्रह्माचें स्वरूप एकच आहे' अशी बृहदारण्यक श्रुति आहे. (सू. १३) शिवाय, ब्रह्मामध्यें भेद पाहणाऱ्याची श्रुतीनें निंदा करून

---

१५ यावरून मूर्च्छा ही अर्ध्या भागानें मरणाच्या वर्गांतली आहे असें सिद्ध होतें.

१६ मूर्च्छावस्थेंतील मनुष्याला.

अभेदच सांगितला आहे. (सू. १४) शिवाय श्रुतीमध्यें जरी ब्रह्माचें दोन्ही प्रकारचें स्वरूप वर्णिलें आहे, तरी निर्गुण स्वरूपाचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतींचें ब्रह्माचें स्वरूप वर्णन करण्याविषयीं तात्पर्य असल्यामुळें ' ब्रह्म हें दुसऱ्या रीतीनें निर्गुणच आहे ' असें सिद्ध होतें. आता सगुण स्वरूप वर्णन करणाऱ्या ज्या श्रुती आहेत त्यांचें केवळ उपासना सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे. (सू. १५) तेव्हा ' ब्रह्म हें उपाधींच्या योगानें सगुण असल्यासारखें भासतें ' इतक्याच अभिप्रायानें त्या श्रुती लावाव्या. पण वास्तविक विचार केला असता ब्रह्म हें उपाधींच्या योगानें सुद्धा खरें सगुण होत नाहीं. (सू. १६) शिवाय, ' ब्रह्माला फक्त चैतन्य आहे, त्याला रूप वगैरे दुसरें काहींच नाहीं ' असें बृहदारण्यकामध्यें सांगितलें आहे. (सू. १७) इतर ठिकाणींही श्रुतीमध्यें ' ब्रह्माला कोणतेंच रूप नाहीं ' असें सांगितलें आहे स्मृतीमध्यें देखील असेंच सांगितलेलें आढळतें. (सू. १८) ब्रह्म हें एक आहे म्हणूनच त्याला मोक्षशास्त्रामध्यें सूर्याच्या प्रतिबिंबाची उपमा दिली आहे; म्हणजे ज्याप्रमाणें सूर्य एक असूनही त्याचीं जलामध्यें अनेक प्रतिबिंबें दिसतात त्याप्रमाणें ब्रह्म हें एक असूनही तें जीवरूपानें अनेक असल्यासारखें दिसतें. (सू. १९) शंकाः— ही उपमा बरोबर नाहीं. कारण सूर्य हा मूर्तिमान् आहे; आणि जल हें त्याहून निराळें असून तेंही मूर्तिमान् आहे. पण ब्रह्म हें मूर्तिमान् नाहीं, आणि त्याहून भिन्न अशी मूर्तिमान् दुसरी वस्तूही नाहीं. (सू. २०) उत्तर — दृष्टान्त देण्यांत सर्व गोष्टी सारख्या जुळल्याच पाहिजेत, असा काहीं नियम नाहीं. आता येथें दृष्टान्त देण्यांत इतकाच अभिप्राय आहे कीं, ज्याप्रमाणें जलामध्यें पडलेल्या सूर्याच्या प्रतिबिंबावर हालणें वगैरे जलाचे धर्म भासतात, पण सूर्याचे ठिकाणीं ते नसतात त्याप्रमाणें शरीर वगैरे उपाधींचे उत्पत्ति वगैरे धर्म जीवावर भासतात, पण परमात्म्याचे ठिकाणीं ते बिलकूल नसतात. (सू. २१) शिवाय ' परमात्माच जीवरूपानें शरीरामध्यें प्रविष्ट झाला आहे ' असें श्रुतीवरून समजतें ते हा त्याला सूर्याच्या प्रतिबिंबाची जी उपमा दिली आहे, ती बरोबरच आहे. एकंदरींत ' ब्रह्म हें केवळ निर्गुणच आहे ' हें सिद्ध झालें

येथें काहीं लोक ह्या एका अधिकरणाचीं दोन अधिकरणें करितात अकराव्या सूत्रापासून चौदाव्या सूत्रापर्यंत पहिलें, आणि, पंधराव्या सूत्रापासून एकविसाव्या सूत्रापर्यंत दुसरें. त्यांपैकीं, पहिल्या अधिकरणामध्यें ' ब्रह्म हें एकाच आकाराचें आहे ' हें सांगितलें आहे, आणि दुसऱ्या अधिकरणामध्यें ब्रह्माच्या सत् आणि ज्ञान ह्या दोन स्वरूपांविषयीं विचार केला आहे. आता यावर आमचें म्हणणें असें आहे कीं, हें दुसरें अधिकरण व्यर्थ आहे कारण, या अधिकरणामध्यें तुम्हाला ' ब्रह्माचीं हीं दोन स्वरूपें नाहींत ' असें प्रतिपादन करता येत नाहीं. कारण, तें पहिल्याच अधिकरणामध्यें सांगितलें आहे. आता ' ब्रह्म हें केवळ सत्स्वरूप आहे ' असें प्रतिपादन कराल तर ' ब्रह्म हें ज्ञानस्वरूप आहे ' असें सांगणाऱ्या श्रुती व्यर्थ होतील. बरें, ' ब्रह्म हें केवळ ज्ञानस्वरूप आहे ' असेंही प्रतिपादन करता येत नाहीं. कारण श्रुतीमध्यें ब्रह्माचें सत्स्वरूप सांगितलें आहे. आता ' दोन्ही स्वरूपें आहेत ' असेंही म्हणतां येत नाहीं कारण ' ब्रह्माचें एक स्वरूप आहे ' असें पहिल्या अधिकरणामध्यें निश्चित केलें आहे आता ' सत् आणि ज्ञान हें एकच स्वरूप आहे ' असें म्हणावें तर ' ब्रह्म हें सत्स्वरूप आहे किंवा ज्ञानस्वरूप आहे ' हा विचार मुळींच जुळत नाहीं. शिवाय, आम्हीं पूर्वीं सांगितल्याप्रमाणें हीं सर्व सूत्रें एकाच अधिकरणामध्यें चांगलीं लागतां येतात.

आता येथें आणखी काहीं लोक असें म्हणतात कीं, " ब्रह्माच्या सगुण स्वरूपाचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतींचें ' ब्रह्माचा अमुक गुण आहे ' असें सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाहीं; तर ' जो गुण सांगितला असेल त्यापेक्षा इतर गुण ब्रह्माला नाहींत ' असेंच तात्पर्य आहे, व म्हणूनच त्या श्रुतींची निर्गुण ब्रह्माचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतींशीं एकवाक्यता होते ". पण हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, सगुण ब्रह्माचें वर्णन करणाऱ्या अशा ज्या काहीं श्रुती उपासनाप्रकरणामध्यें आहेत, त्याचें प्रकरणाला सोडून असें भलतेंच तात्पर्य मानता येत नाहीं. शिवाय, सगुण ब्रह्माचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतींमध्यें काहीं तरी विधि सांगितलेला असतो, तसा निर्गुण ब्रह्माचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतींमध्यें कोणताच विधि सांगितलेला नसतो; तर त्यामध्यें फक्त ब्रह्माची वस्तुस्थिति वर्णिलेली असते. तेव्हा त्यांची एकवाक्यता होणें अशक्य आहे. कारण विधिवाक्य हें मुख्य असल्यामुळें त्याच्याशींच गौण वाक्याची एकवाक्यता होत असते. आता निर्गुण ब्रह्माचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतींचें ' प्रपंचाचा नाश करावा ' इत्यादि विधी सांगण्याविषयीं तात्पर्य मानता येत नाहीं, तर ब्रह्माचे ज्ञान करून देण्याविषयींच त्याचें तात्पर्य आहे. कारण, असले कितीही विधी असले तरी ब्रह्मज्ञानावाचून प्रपंचाचा नाश होणें अशक्य आहे आता, ब्रह्मज्ञान झाल्यानंतर देखील विधींचा उपयोग नाहीं. कारण, त्या वेळीं विधींवाचूनच प्रपंचाचा नाश होत आहे. शिवाय, ब्रह्मज्ञानाच्या योगानें जीवाचा जीवपणाच नष्ट होत असल्यामुळें कोणाला उद्देशून विधि सांगितला आहे तें सांगता येत नाहीं. तसेंच, त्या श्रुतीमध्यें ' ब्रह्मज्ञानाचाच विधि सांगितलेला आहे ' असेंही म्हणता येत नाहीं. कारण ' ज्ञानाचा विधि ' ही गोष्ट अत्यंत असंभवी आहे. आता, ज्या ठिकाणीं एखाद्या मनुष्याला एखाद्या विषयाचें ज्ञान करून दिलें जातें, त्या ठिकाणीं त्या मनुष्याच्या पुढें फक्त तो विषय मांडला जातो. एकंदरींत अशा प्रकारचे आणखीही बरेच दोष येत असल्यामुळें ब्रह्माचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतींमध्यें शंकाकारानें दाखविलेला कोणताही विधि मानता येत नाहीं. तेव्हा ' त्या श्रुतींचें आम्हीं पूर्वी सांगितल्याप्रमाणेंच तात्पर्य मानलें पाहिजे ' असें सिद्ध झालें.]

न स्थानतोऽपि परस्योभयलिङ्गं सर्वत्र हि ॥ ११ ॥

११ (भिन्न) स्थानांमुळेंही[1] ब्रह्माचें दोन्ही प्रकारचें स्वरूप नाहीं. कारण सर्वत्र (ब्रह्माचें निर्गुण स्वरूप सांगितलें आहे). (५)

सुषुप्ति वगैरे[2] ठिकाणीं उपाधी नष्ट झाल्यामुळे जीवाचें ज्या ब्रह्माशीं ऐक्य होतें त्या ब्रह्माचें स्वरूप काय या गोष्टीचा आता आम्ही श्रुतींच्या आधारानें निर्णय करतों. ब्रह्मासंबंधींच्या श्रुती दोन प्रकारचें ब्रह्माचें स्वरूप दाखवतात. ' तो सर्वकर्मा

१ उपाधीमुळेंही

२ ' वगैरे ' शब्दानें मूर्च्छावस्था घ्यावी.

आहे, सर्वकाम आहे, सर्वगंध आहे, सर्वरस आहे' (छां. ३।१४।२) इत्यादि श्रुती
'ब्रह्माचें सगुण स्वरूप आहे' असें दाखवितात. तसेंच, 'तें स्थूल नाहीं, अणु नाहीं,
ह्रस्व नाहीं, दीर्घ नाहीं' (बृ. ३।८।८) इत्यादि श्रुती 'ब्रह्माचें निर्गुण स्वरूप आहे'
असें दाखवितात. आतां, या श्रुतींवरून ब्रह्माचें दोन्ही प्रकारचें स्वरूप आहे
असें समजावें किंवा एक प्रकारचें स्वरूप आहे असें समजावें, आणि एक प्रकारचें
स्वरूप आहे असें जरी समजलें तरी तें सगुण स्वरूप आहे असें समजावें किंवा निर्गुण
स्वरूप आहे असें समजावें, या गोष्टींचा विचार कर्तव्य आहे.

पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं श्रुतीमध्यें दोन्ही प्रकारचें स्वरूप दाखविलें
असल्यामुळें ब्रह्माचें दोन्ही प्रकारचें स्वरूप आहे असें मानलें पाहिजे.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— परब्रह्माला स्वत.ला दोन्ही प्रकारचें स्वरूप
असूं शकत नाहीं. कारण, एकच वस्तु स्वतः रूप वगैरे गुणांनीं युक्त आहे आणि
त्याच्या उलटही आहे असें मानणें शक्य नाहीं. कारण, तें[5] विरुद्ध आहे. शंकाः— तर
मग स्थानांमुळें म्हणजे पृथ्वी वगैरे उपाधींच्या योगामुळें ब्रह्माचें दोन प्रकारचें स्वरूप
आहे असें मानूं या. उत्तरः— तें देखील बरोबर नाहीं. कारण, उपाधींच्या योगामुळें
देखील एका स्वभावाच्या वस्तूला दुसरा स्वभाव प्राप्त होऊं शकत नाहीं. उदा०—
स्वच्छ असा जो स्फटिक तो 'अलक्तक'[7] वगैरे उपाधींच्या योगानें अस्वच्छ होत नाहीं.
कारण, तो अस्वच्छ आहे ही जी बुद्धि होते तो केवळ भ्रम होय. शिवाय, उपाधी ह्या
अविद्येनें कल्पिलेल्या आहेत[8]. तेव्हां यावरून ब्रह्माचें एक प्रकारचें स्वरूप आहे असें

---

३ 'सर्व कर्म करणारा, सर्व इच्छा करणारा, सर्व प्रकारच्या गंधाचा आश्रय, आणि सर्व प्रकारच्या रसाचा आश्रय' असा आहे.

४ 'मोठें नाहीं, लहान नाहीं, आखूड नाहीं, आणि लांब नाहीं' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

५ तसें मानणें.

६ म्हणजे उपाधींच्या संबंधामुळें सगुण स्वरूप आहे आणि मूळचें निर्गुण स्वरूप आहे. आतां 'उपाधींच्या संबंधामुळें ब्रह्माला सगुण स्वरूप आहे' ही गोष्ट जरी सिद्धांत्यालाही कबूल आहे, तरी सिद्धांत्याचें मत असें आहे कीं ब्रह्म हें मूळचेंही सगुण नाहीं आणि उपाधींच्या संबंधामुळेंही तें सगुण होत नाहीं. उपाधींच्या संबंधामुळें तें सगुण आहे असें फक्त भासतें. परंतु पूर्वपक्ष्याचें मत असें आहे कीं ब्रह्म हें मूळचें निर्गुण आहे आणि उपाधींच्या संबंधामुळें तें खरेंच सगुण होतें. म्हणून तें मत खंडनाकरितां येथें घेतलें आहे.

७ 'अळिता.' हा एक तांबड्या रंगाचा पदार्थ आहे.

८ स्फटिक जरी वास्तविक रीतीनें अस्वच्छ होत नाहीं, तरी अळिता वगैरे उपाधी त्याच्या असल्यामुळें त्याच्या संबंधामुळें 'तो अस्वच्छ आहे' असा तेथें भ्रम तरी होतो. पण येथें 'पर-

जरी मानलें, तरी देखील तें सर्वगुणरहित आणि सर्वभेदरहित आहे असेंच मानलें पाहिजे; त्या स्वरूपाच्या उलट स्वरूप मानतां येत नाहीं. कारण, ब्रह्माच्या स्वरूपाचें प्रतिपादन करणें हा ज्यांचा उद्देश आहे अशा श्रुतींमध्यें सर्व ठिकाणीं सर्वगुणरहित असेंच ब्रह्माचें स्वरूप सांगितलें आहे. उदा०--'तें शब्दरहित आहे, स्पर्शरहित आहे, रूपरहित आहे, क्षयरहित आहे' (क. ३।१५; नसिं. ९ मुक्ति. २।७२) इत्यादि. (११)

न भेदादिति चेन्न प्रत्येकमतद्वचनात् ॥ १२ ॥

१२ (आकारांचा) भेद सांगितल्यामुळें (ब्रह्म केवल निर्गुण) नाहीं असें म्हणशील तर नाहीं. कारण प्रत्येक (भेदाच्या) वेळीं तो (भेद) नाहीं असेंच सांगितलें आहे. (५)

शंका:— जें तुम्हीं म्हटलें आहे कीं सर्वभेदरहित असें एक प्रकारचेंच ब्रह्माचें स्वरूप आहे, त्याला स्वतःला, अथवा (भिन्न) स्थानांमुळें[1] दोन्ही प्रकारचें स्वरूप असूं शकत नाहीं. कशावरून? (श्रुतींमध्यें) भेद (सांगितला) आहे यावरून. निरनिराळ्या विद्यांमध्यें[2] ब्रह्माचे निरनिराळे आकार सांगितले आहेत. उदा० —'ब्रह्माला चार पाय आहेत[3]' (छां. ३।१८।१); 'ब्रह्माला सोळा कला आहेत[4]' (प्र. ६।१); 'त्याला वामनीत्व वगैरे धर्म आहेत[5]' (छां. ४।१५।२); 'त्याचें त्रैलोक्य हें शरीर आहे' (बृ. १।३।२२), 'त्याला वैश्वानर हें नांव[6] आहे' (छां. ५।११।२) इत्यादि.

मात्मा सगुण आहे' असा उपाधींच्या संबंधामुळें भ्रम सुद्धा होणें शक्य नाहीं. कारण, सर्व उपाधी कल्पिलेल्या म्हणजे खोट्या आहेत. एकदरींत, 'ब्रह्माचें स्वरूप दोन प्रकारचें आहे' असें मानता येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

१ उपाधींमुळें.

२ मधु-विद्या वगैरे अनेक विद्यामध्यें.

३ अ. २ पा. ४ सू. ९ टीप ३ पहा.

४ प्राण, श्रद्धा, आकाश, वायु, तेज, उदक, पृथ्वी, इंद्रियें, मन, अन्न, वीर्य, तप, मंत्र, कर्म, लोक, आणि नाम, ह्या ब्रह्माच्या सोळा कला म्हणजे अवयव होत.

५ मागें अ. १ पा. २ सू. १३ पहा.

६ अ. १ पा. २ सू. २४ पहा.

तेव्हां यावरून ब्रह्माचें सगुण स्वरूप आहे असेंही मानलें पाहिजे. शंका:— ब्रह्माला दोन्ही प्रकारचें स्वरूप असूं शकत नाहीं असें आम्हीं वर म्हटलें आहे. उत्तर:— तें देखील मला विरुद्ध होत नाहीं. कारण, उपाधींमुळें ब्रह्माचे भिन्न भिन्न आकार आहेतें असें मी मानतों. नाहीं तर, भेदाचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींना विषयच मिळणार नाहीं.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कशावरून ? ‘ प्रत्येक (भेदाच्या) वेळीं तो (भेद) नाहीं असेंच सांगितलें आहे ’ यावरून. प्रत्येक उपाधीचा भेद सांगतेवेळीं ब्रह्माला तो भेद नाहीं असेंच शास्त्र सांगतें. उदा०—‘ जो हा पृथ्वीमध्यें तेजोमय आणि अमृतमय पुरुष आहे आणि जो हा शरीरामध्यें तेजोमय आणि अमृतमय असा शारीर पुरुष आहे तोच हा आत्मा होय ’ (बृ. २।५।१) इत्यादि. तेव्हां शास्त्रामध्यें ब्रह्माचा भिन्न आकारांशीं संबंध सांगितला आहे असें म्हणणें शक्य नाहीं. कारण, भेद हा उपासनेकरतां सांगितला आहे, (परंतु खरोखर) भेद नाहीं असेंच (श्रुतीचें) तात्पर्य आहे. (१२)

अपि चैवमेके ॥ १३ ॥

१३ शिवाय, एका (शाखेचे लोक) असेंच (म्हणतात). (५)

शिवाय, एका शाखेचे लोक ‘ ब्रह्मामध्यें भेद आहे ’ या मताची निंदा करून ‘ ब्रह्म एक आहे ’ असेंच मत प्रदर्शित करतात. उदा०—‘ मनानेंच हें प्राप्त करून घेण्याजोगें आहे; येथें भेद मुळींच नाहीं. जो येथें जणूं काय भेद आहे असें पाहतो, तो मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूप्रत जातो ’ (क. ४।११). तसेंच, दुसरे लोक देखील भोग्य, भोक्ता आणि नियंता अशा प्रकारचें हें सर्व जग ब्रह्मस्वरूपच आहे असें म्हणतात. उदा०—‘ भोक्ता, भोग्य आणि नियंता यांना जाणलें म्हणजे (दुसरें कांहीं जाणावयाचें राहत नाहीं). असें हें सर्व तीन प्रकारचें ब्रह्म (ब्रह्मवेत्त्यांनीं) सांगितलें आहे ’ (श्वे. १।१२). (१३)

---

७ म्हणजे मूळचेच ब्रह्माचे भिन्न भिन्न आकार आहेत असें नाहीं.

८ ‘ उपाधींमुळंही ब्रह्माचे भिन्न भिन्न आकार होत नाहींत ’ असें मानलें तर.

९ म्हणजे उपाधी जरी भिन्न भिन्न आहेत, तरी त्या उपाधींच्या भेदामुळें ब्रह्मामध्यें भेद होत नाहीं.

१ पुनः पुनः जन्म घेऊन पुनः पुनः मरण पावतो.

२ घट, पट वगैरे विषय.

३ जीवात्मा.

४ अमक्या जीवानें अमक्याच विषयाचा उपभोग घ्यावा असें नियमन करणारा ईश्वर.

शंका:— ब्रह्मासंबंधींच्या कांहीं श्रुतींमध्यें ब्रह्माला आकार आहे असें सांगितलें आहे; व कांहीं श्रुतींमध्यें आकार नाहीं असें सांगितलें आहे; तेव्हां असें असतां 'ब्रह्म निराकारच आहे, त्याच्या उलट (म्हणजे साकार) नाहींच' असा निर्णय कसा करतां येतो ? यावर (सूत्रकार) उत्तर देतात:—

अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात् ॥ १४ ॥

१४ (ब्रह्म) निराकारच आहे. कारण, हेंच (श्रुतींचें) मुख्य तात्पर्य आहे. (५)

ब्रह्म हें रूप वगैरे आकारांनीं रहित असेंच आहे असें निश्चित केलें पाहिजे; रूप वगैरेंनीं युक्त आहे (असें निश्चित करतां येत नाहीं). कारण, हेंच (श्रुतींचें) मुख्य तात्पर्य आहे. 'तें स्थूल नाहीं, अणु नाहीं, ऱ्हस्व नाहीं, दीर्घ नाहीं' (बृ. ३।८।८); 'तें शब्दरहित आहे, स्पर्शरहित आहे, रूपरहित आहे, क्षयरहित आहे' (क. ३।१५, नृसिं. ९, मुक्ति. २।७२); 'आकाश हा खरोखर नामरूपांचा प्रकाशक आहे; त्यांच्या मध्यें जें आहे तें ब्रह्म होय' (छां. ८।१४।१); 'तो दिव्य पुरुष आकाररहित आहे, तो आंत आणि बाहेर आहे, तो जन्मरहित आहे' (मुं. २।१।२); 'तें हें ब्रह्म होय. त्याला कारण नाहीं, त्याला कार्य नाहीं, त्याच्या आत कांहीं नाहीं, त्याच्या बाहेर कांहीं नाहीं, हा सर्वव्यापी आणि सर्वसाक्षी असा आत्मा आहे' (बृ. २।५।१९) इत्यादि वाक्यांचें 'संसाररहित ब्रह्म हें सर्वांचा आत्मा आहे'[१] हेंच तत्त्व प्रतिपादन करण्याविषयीं मुख्य तात्पर्य आहे, दुसरें तत्त्व प्रतिपादन करण्याविषयीं मुख्य तात्पर्य नाहीं असें अ. १ पा. १ सू. ४ यामध्यें आम्हीं सिद्ध केलें आहे. तेव्हां या वाक्यांमध्यें

१ निराकार ब्रह्म प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींचें निराकार ब्रह्म सांगण्याविषयींच मुख्य तात्पर्य आहे. तसें साकार ब्रह्म प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींचे साकार ब्रह्म सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाहीं. तर, त्यांचें उपासना सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे. तेव्हा ब्रह्म साकार आहे ही गोष्ट सिद्ध होत नाहीं; तर ब्रह्म निराकार आहे हीच गोष्ट सिद्ध होते असें या सूत्राचें तात्पर्य आहे.

२ परमात्मा.

३ नामरूपामध्यें. परमात्मा हा नामरूपाच्या मध्यें आहे म्हणजे त्या नामरूपानीं तो असंबद्ध आहे. (छा ८।१४।१ शा. भा. पहा). 'तीं नामरूपें ज्याच्या मध्यें आहेत तें ब्रह्म होय' असाही या श्रुतींचा दुसरा अर्थ होतो.

४ ज्याअर्थी परमात्मा हा नामरूपाचा प्रकाशक म्हणजे उत्पन्न करणारा आहे; त्याअर्थी त्याला सृष्टीच्या पूर्वी नामरूपें नव्हतीं असें समजतें. यावरूनही तो स्वतः नामरूपानीं रहित आहे असें या श्रुतीवरून सिद्ध होतें.

जसें ब्रह्म सांगितलें आहे तसेंच म्हणजे निराकार असच ब्रह्म आहे असें निश्चित केलें पाहिजे. आता, ज्या दुसऱ्या वाक्यामध्यें ब्रह्माला आकार आहे असें सांगितलें आहे, त्या वाक्याचें ब्रह्माचें स्वरूप सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाहीं. कारण, त्याचें उपासनेचा विधि सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे. आता जेथें त्या उपासना सांगणाऱ्या वाक्याचा इतर वाक्याशीं विरोध नाहीं तेथें तीं जशीं आहेत तशींच समजावीं. परंतु जेथें त्याचा (इतर वाक्याशीं) विरोध आहे तेथें 'ज्याचें स्वरूप सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे तीं वाक्यें ज्याचें तसें तात्पर्य नाहीं त्या वाक्यापेक्षा प्रबळ आहेत' असें समजावें. तेव्हा जरी दोन्ही प्रकारच्या श्रुती आहेत, तरी 'ब्रह्म हें निराकारच आहे, त्याच्या उलट (म्हणजे साकार)' नाहीं असें निश्चित करण्याला हेंच साधक प्रमाण आहे. (१४)

शंकाः— तर मग ब्रह्माला आकार आहे असें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींची वाट काय ? या प्रश्नाचें (सूत्रकार) उत्तर देतातः—

प्रकाशवच्चावैयर्थ्यात् ॥ १५ ॥

१५ आणि प्रकाशाप्रमाणें (ब्रह्म जणूं काय निरनिराळे आकार धारण करतें). कारण (अशा रीतीनें आकार सांगणाऱ्या श्रुती) व्यर्थ होत नाहींत. (५)

ज्याप्रमाणें सर्व आकाशाला व्यापून राहणारा सूर्याचा किंवा चंद्राचा प्रकाश हा अंगुलि वगैरे उपाधींशीं संबद्ध होतो, आणि मग त्या उपाधी जशा सरळ, वाकड्या वगैरे होतात, तसा तो प्रकाश सरळ वाकडा वगैरे होतो, त्याप्रमाणें ब्रह्म देखील पृथ्वी वगैरे उपाधींशीं संबद्ध होऊन त्या त्या उपाधींच्या आकारांना जणू काय धारण करतें. तेव्हा उपासनेकरिता ब्रह्माला उपाधींचें निरनिराळे आकार श्रुतीनें जर सांगितले, तर त्यात कांहीं विरुद्ध होत नाहीं. अशा रीतीनें ब्रह्माला आकार आहे असें सांगणारीं वाक्यें देखील निरर्थक होणार नाहींत. कारण, वेदवाक्यांपैकीं कांहीं सार्थक आहेत व कांहीं निरर्थक आहेत असें समजणें बरोबर नाहीं. कारण, सर्व वाक्यें सारखींच प्रमाण आहेत. शंकाः— असें मानले तरी मागें जें म्हटलें आहे कीं उपाधींच्या संबंधामुळें देखील ब्रह्माला दोन्ही प्रकारचें स्वरूप संभवत नाहीं तें विरुद्धच होतें. उत्तर — तें विरुद्ध होत नाहीं. कारण, उपाधींमुळें जो धर्म प्राप्त होतो तो वस्तूचा धर्म होऊ शकत नाहीं. शिवाय, उपाधी

---

१ 'तेव्हा उपाधींच्या संबंधामुळें देखील ब्रह्माला दोन्ही प्रकारचें स्वरूप संभवत नाहीं' असें जें मागें सांगितलें आहे तें 'उपाधींच्या संबंधामुळें ब्रह्माला खरें स्वरूप प्राप्त होत नाहीं' अशा अभिप्रायानें सांगितलें आहे. आणि येथें जें 'उपाधींच्या संबंधामुळें ब्रह्म निरनिराळे आकार धारण

ह्या अविद्येनें कल्पिलेल्या आहेत. आतां, जोंपर्यंत स्वाभाविक अशा अविद्येचें अस्तित्व आहे, तोंपर्यंतच सर्व लौकिक आणि वैदिक व्यवहार सुरू असतात असें आम्हीं मागें अनेक ठिकाणीं सागितलेंच आह. (१५)

आह च तन्मात्रम् ॥ १६ ॥

१६ आणि (ब्रह्माला) फक्त तें (म्हणजे चैतन्य आहे असें श्रुति) सांगते. (५)

आणि ब्रह्माला फक्त चैतन्य आहे, त्याला दुसरें कोणतेंही रूप किंवा दुसरा कोणताही विशेष नाहीं असें श्रुति सागते. उदा०—' अगे ! ज्याप्रमाणें मिठाच्या खड्याला आतून बाहेरून (दुसरें) काहीं नाहीं, तो सर्व (लवण-) रसानें पूर्ण भरलेलाच असतो; त्याप्रमाणेंच या आत्म्याला खरोखर आतून बाहेरून (दुसरें) काहीं नाहीं, तो सर्व ज्ञानानें पूर्ण भरलेलाच आहे ' (बृ. ४।५।१३). या श्रुतीचा अर्थ — या आत्म्याला आतून किंवा बाहेरून चैतन्यावाचून दुसरें कोणतेंही रूप नाहीं, चैतन्य हेंच पूर्ण स्वरूप होय. ज्याप्रमाणें मिठाच्या खड्यामध्यें आतून बाहेरून लवणरसच पूर्ण असतो, दुसरा कोणताही रस नसतो, त्याप्रमाणेंच (वरील गोष्ट होय). (१६)

दर्शयति चाथो अपि स्मर्यते ॥ १७ ॥

१७ (श्रुतीही तसेंच) दाखवितात. आणि स्मृतींमध्येंही (तसेंच) सांगितलें आहे. (५)

करतें म्हणजे उपाधींच्या संबंधामुळें ब्रह्माचें सगुण स्वरूप संभवतें ' असें सागितलें आहे तें ' उपाधींच्या संबंधामुळें ब्रह्माला वास्तविक सगुण स्वरूप संभवत नाहींच, पण संभवल्यासारखें वाटतें ' अशा अभिप्रायानें सागितलें आहे तेव्हा काहीं विरोध येत नाहीं.

२ अ. ३ पा २ सू. ११ टीप ८ पहा

३ आता ' उपाधींच्या संबंधामुळें देखील जर ब्रह्माला सगुण स्वरूप प्राप्त होत नसेल, तर ब्रह्माची उपासनाच करता येत नसल्यामुळें उपासना सागणारीं वाक्यें व्यर्थ होतील ' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

४ तात्पर्य- उपाधींच्या संबंधामुळें जें ब्रह्माचें सगुण स्वरूप केवळ भासतें तें घेऊनच उपासना करता येते. कारण, सर्व लौकिक आणि वैदिक व्यवहार अज्ञानामुळेंच होणारे असल्यामुळें त्या व्यवहाराना ब्रह्माच्या खऱ्या स्वरूपाची जरूर आहे असें म्हणता येत नाहीं.

१ (सू. १६) तेव्हा यावरूनही ' ब्रह्म हें केवळ निर्गुणच आहे ' ही गोष्ट सिद्ध होते.

पुढील श्रुती देखील इतर रूपांचा निषेध करून ब्रह्माला कांहीं विशेष नाहीं असेंच दाखवितातः—"आतां यास्तव 'असा नाहीं असा नाहीं' असा (निषेधमुखानें ब्रह्माचा) निर्देश आहे" (बृ. २।३।६); 'जें जाणलेल्याहून भिन्न, आणि न जाणलेल्याहूनही भिन्न' (के. १।३); 'ज्यापासून मनासह वाणी (त्याला) न पोंचतां माघारी फिरते' (तै. २।४।१) इत्यादि. तसेंच, 'बाष्कलीनें (ब्रह्मावद्दल) प्रश्न विचारला असतां बाह्वानें स्तब्ध राहूनच त्याला ब्रह्माचें स्वरूप सांगितलें' असें पुढील श्रुतींत सांगितलें आहेः—'तो (बाष्कलि) म्हणालाः– अरे! (ब्रह्म) सांग. परंतु तो (बाह्व) स्तब्ध राहिला. नंतर दुसरा आणि तिसरा प्रश्न विचारल्यावर त्याला म्हणालाः– *अरे! मीं ब्रह्म सांगितलें, पण तुला तें समजत नाहीं. हा आत्मा स्तब्ध* आहे'. तसेंच, स्मृतींमध्यें देखील इतर रूपाचा निषेध-करूनच ब्रह्म सांगितलें आहे. उदा०–'(आतां) जें ज्ञेय तें तुला सांगतो, ज्याला जाणलें असतां (मनुष्याला) अमरत्व प्राप्त होतें; ज्याला आदि नाहीं; ज्याला सत् असें–(ही म्हणता येत नाहीं, किंवा) असत् असेंही म्हणतां येत नाहीं तें परब्रह्म (ज्ञेय) होय' (भ. गी. १३।१२) इत्यादि. तसेंच, पुढील स्मृतीमध्यें असें सांगितलें आहे कीं विश्वरूप धारण करणारा नारायण नारदाला म्हणाला 'हे नारदा! मी सर्व भूतांच्या गुणांनीं युक्त आहें असें जें

१ 'जगामध्ये जेवढे म्हणून प्रकार दृष्टोत्पत्तीस येतात त्यापैकीं कोणत्याही प्रकारचें ब्रह्म नाहीं अशा रीतीनेंच म्हणजे निषेधमुखानेंच ब्रह्माचा निर्देश करता यतो असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

२ जर ब्रह्म सगुण असतें, तर तें वाणीच्या योगानें बोलता आलें असतें, आणि मनाच्य योगानें जाणता आलें असतें. परंतु ब्रह्म हें निर्गुण असल्यामुळें तेथें वाणी, आणि मन यांची कांहीं गति चालत नाहीं असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

३ ब्रह्म कसें आहे तें सांग? असें बाष्कलीनें बाह्वाला विचारलें असता, बाह्व कांहींएक न बोलता स्वस्थ बसला. 'ब्रह्म हें निर्गुण असल्यामुळें तें बोलता येत नाहीं. तेव्हा न बोलणे हेंच बाष्कलीच्या प्रश्नाचें उत्तर होय' असा बाह्वाचा स्वस्थ बसण्यांत अभिप्राय आहे. परंतु हा अभिप्राय न समजल्यामुळें जेव्हा पुनः दोनतीनदा बाष्कलीनें त्याला तोच प्रश्न विचारला, तेव्हा बाह्वानें 'मीं तुला ब्रह्म सांगितलें, पण तुला तें समजत नाहीं; हा आत्मा स्तब्ध (म्हणजे निर्गुण) आहे;' असें उत्तर दिलें. ब्रह्म बोलता येत नाहीं, म्हणून बाह्व स्वस्थ बसला. परंतु त्याच्या स्वस्थ बसण्यावरून 'जें बोलता येत नाहीं तेंच ब्रह्म' असें बाष्कलीला समजलें पाहिजे होतें, पण तें त्याला समजलें नाहीं म्हणून त्यानें पुनः दोनतीनदा बाह्वाला ब्रह्मावद्दल प्रश्न केला असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

४ कारण, ब्रह्म हें इंद्रियगोचर होत नसल्यामुळें तें अस्तित्वात आहेसें वाटत नाहीं.

५ ब्रह्म हें स्वप्रकाश असल्यामुळें 'तें असत् म्हणजे अप्रत्यक्ष आहे' असेंही म्हणता येत नाहीं.

र्दे पाहतोस ती ही मीं उत्पन्न केलेली माया होय. (पण) तसा मला (खरोखर) जाणूं नकोस[६].' (१७)

अत एव चोपमा सूर्यकादिवत् ॥ १८ ॥

१८ आणि म्हणूनच 'सूर्यप्रतिबिंब वगैरेंप्रमाणें (ब्रह्म आहे' अशा रीतीनें ब्रह्माला) उपमा (दिल्या आहेत). (५)

हा आत्मा चैतन्यरूप आहे, भेदरहित आहे, वाणी आणि मन यांच्या पलीकडे आहे आणि (त्याला) इतर रूपांचा निषेध करण्यानेंच तो वर्णिला जातो, म्हणूनच ब्रह्मामध्यें जो भेद भासतो तो उपाधीमुळें अवास्तविक असाच भासतो अशा अभिप्रायानें मोक्षशास्त्रामध्यें त्याला 'सूर्यप्रतिबिंब वगैरेंप्रमाणें ब्रह्म आहे' अशा रीतीनें (सूर्यप्रतिबिंब वगैरेंच्या) उपमा दिल्या आहेत. उदा०—'ज्याप्रमाणें हा तेजस्वरूपी सूर्य एक असूनही भिन्न भिन्न उदकांमध्यें शिरून त्या उपाधींच्या योगानें अनेक होतो, त्याप्रमाणें हा चित्स्वरूपी[१] आणि जन्मरहित आत्मा एक असूनही (भिन्न भिन्न) शरीरांमध्यें शिरून (त्या) उपाधींच्या योगानें भिन्नरूप होतो'; तसेंच, 'भूतांचा आत्मा एकटाच असून प्रत्येक भूतामध्यें पृथक् पृथक् राहतो; म्हणून तो जलांतील चंद्राप्रमाणें एक असून अनेक दिसतो' इत्यादि. (१८)

येथें असा आक्षेप आणिला जातो:—

अम्बुवदग्रहणात्तु न तथात्वम् ॥ १९ ॥

१९ परंतु जलाप्रमाणें (निराळें मूर्त द्रव्य[१] येथें) दिसत नसल्यामुळें (ब्रह्म) त्यासारखें नाहीं. (५)

जलांतील सूर्यप्रतिबिंबाचा दृष्टांत येथें ब्रह्माला जुळत नाहीं. कारण, त्या (जला-) प्रमाणें (येथें निराळें मूर्त द्रव्य असलेलें) आढळून येत नाहीं. सूर्य वगैरे मूर्त द्रव्याहून पृथक् आणि (त्यापासून) दूर देशीं राहणारें असें जलनामक मूर्त द्रव्य आढळून येतें; म्हणून त्या जलामध्यें सूर्य वगैरेंचीं प्रतिबिंबें पडतात हें बरोबरच आहे. परंतु आत्मा हा मूर्त द्रव्य नाहीं; आणि तो सर्वव्यापी आणि सर्वस्वरूपी असल्यामुळें

---

६ म्हणजे 'वास्तविक रीतीनें मी निर्गुणच आहें' असें समज असें या स्मृतीचें तात्पर्य आहे.

१ (सू. १८) चित् म्हणजे चैतन्य, तत्स्वरूपी.

१ (सू. १९) काहींएक विशेष प्रकारच्या आकाराचें.

त्याला आपल्याहून पृथक् आणि (आपल्यापासून) दूर देशीं राहणाऱ्या अशा उपाधीही नाहींत, तेव्हां हा (सूर्यप्रतिबिंबाचा) दृष्टांत बरोबर नाहीं. (१९)

या आक्षेपाचें (सूत्रकार) खंडन करतात:—

वृद्धिह्रासभाक्त्वमन्तर्भावादुभयसामञ्जस्यादेवम् ॥ २० ॥

२० (उपाधींच्या) आंत प्रविष्ट झाल्यामुळें (उपाधींचे) वृद्धि आणि ह्रास (ब्रह्माला) प्राप्त होतात; अशा रीतीनें दोन्ही समंजस होत असल्यामुळें (कांहीं विरोध येत नाहीं). (५)[1]

हा (वरील) दृष्टांत बरोबरच आहे. कारण, (दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक यांच्या मध्यें) एका विवक्षित अंशानें साम्य संभवतच आहे. दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक यांच्या मध्यें एका विवक्षित अंशानें साम्य दाखवावयाचें सोडून देऊन त्यांच्या मध्यें सर्वांशानें साम्य दाखविणें कधींही कोणालाही शक्य नाहीं. कारण, जर त्यांच्या मध्यें सर्वांशानें साम्य असेल, तर त्यांच्या मधील दृष्टांतदार्ष्टांतिकभावच नाहींसा होईल[2]. शिवाय, जलांतील सूर्यप्रतिबिंब वगैरेंचे जे सूत्रकारांनीं येथें दृष्टांत दिले[3] आहेत ते त्यांनीं स्वतः डोक्यांतून काढले नाहींत, तर ते शास्त्रांतच सांगितले आहेत. सूत्रकारांनीं त्यांचें फक्त प्रयोजन येथें दाखविलें आहे[4]. शंका:— तर मग ज्या अंशानें येथें (दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक यांच्या मध्यें) साम्य विवक्षित आहे तो अंश कोणता ? उत्तर:— वृद्धि आणि ह्रास प्राप्त होणें (हा अंश). जलामध्यें जें सूर्याचें प्रतिबिंब पडतें तें जल वाढलें असतां वाढतें, जल कमी झालें असतां कमी होतें, जल हललें असतां हालतें, जल भिन्न झालें असतां भिन्न होतें; अशा रीतीनें त्याला जलाचे सर्व धर्म प्राप्त होतात, परंतु खरोखर रीतीनें सूर्याला ते धर्म नाहींत. त्याप्रमाणें ब्रह्म जरी वास्तविक अविकारी आणि एकरूप आहे, तरी तें देह वगैरे उपाधींच्या आंत प्रविष्ट होत असल्यामुळें

१ दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक हे दोन्ही.

२ जर दोन वस्तू सर्व गोष्टींनीं अगदीं सारख्या असतील, तर त्या वस्तू दोन न होता एकच होतील. मग अर्थातच त्यामध्यें एक ' दृष्टांत ' आणि दुसरी ' दार्ष्टांतिक ' असा भाव असणार नाहीं.

३ ' ब्रह्म हें रूपरहित असल्यामुळें त्याचें प्रतिबिंब पडणार नाहीं; तेव्हां सूत्रकारांना दृष्टांत देतांना ब्रह्माच्या प्रतिबिंबाची कल्पना कशी करतां येईल ' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

४ तात्पर्य ' श्रुतीनें दिलेला दृष्टांत एका अंशानें जुळवून दाखवावा ' इतकाच येथें सूत्रकारांचा उद्देश आहे.

त्याला जणूं काय ते उपाधीचे वृद्धि, ऱ्हास वगैरे धर्म प्राप्त होतात. तेव्हां अशा रीतीनें दृष्टांत आणि दार्ष्टांतिक हे दोन्ही समंजस होत असल्यामुळें (त्यांच्या उपमेला) कांहीं विरोध येत नाहीं. (२०)

दर्शनाच्च ॥ २१ ॥

२१ आणि श्रुतींत (तसें) सांगितल्यामुळें (वरील दृष्टांत बरोबर आहे). (५)

शिवाय, परब्रह्मच देह वगैरे उपाधींमध्यें प्रविष्ट होतें असें पुढील श्रुतीमध्येंही सांगितलें आहे:—'त्यानें दोन पायांचीं शरीरें केलीं, त्यानें चार पायांचीं शरीरें केलीं, तो पुरुष अगोदर पक्षी होऊन[1] (पक्षीरूपानें) शरीरामध्यें शिरला' (बृ. २।५।१८); तसेंच, 'ह्या जीवरूप आत्म्याच्या द्वारानें प्रवेश करून[2]' (छां. ६।३।२). तेव्हां सू. १८ मध्यें दिलेला दृष्टांत बरोबरच आहे. तेव्हां यावरून 'ब्रह्म हें निर्गुणरूप एक प्रकारचेंच आहे, दोन प्रकारचें नाहीं, आणि उलट प्रकारचें (म्हणजे सगुणरूप-) ही नाहीं' असें सिद्ध झालें.

कांहीं लोक असें मानतात कीं येथें दोन अधिकरणें आहेत[3]. पहिल्या अधिकरणामध्यें "ब्रह्म हें 'ज्यामध्यें जग नाहींसें झालें आहे' अशा एका आकाराचें[4] आहे किंवा

---

५ शिवाय, रूपरहित अशा आकाशाचें जलामध्यें प्रतिबिंब पडलेले दृष्टोत्पत्तीस येत असल्यामुळें रूपरहित वस्तूचें प्रतिबिंब पडत नाहीं असे म्हणता येत नाहीं. तसेंच, लहानशा भांड्यातील पाण्यामध्यें त्या भांड्यांतील आकाशाचेंच प्रतिबिंब पडलेले दृष्टोत्पत्तीस येत असल्यामुळें दूर असलेल्याच पदार्थांचें प्रतिबिंब पडतें हा नियम बरोबर नाहीं असें समजावें.

१ जीवरूपी होऊन. येथें 'पक्षी' ह्या शब्दाचा 'जीव' या अर्थी उपयोग केला आहे. कारण तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें 'अन्नमय, प्राणमय' वगैरे रूपानीं जेथें जीवात्म्याचे प्रतिपादन केले आहे तेथें त्या जीवात्म्याला पंख, पुच्छ वगैरेंची कल्पना करून पक्ष्याचें रूपक जुळविलें आहे.

२ शरीरामध्यें प्रवेश करून.

३ अकराव्या सूत्रापासून चौदाव्या सूत्रापर्यंत एक अधिकरण, आणि पंधराव्या सूत्रापासून एकविसाव्या सूत्रापर्यंत दुसरें अधिकरण अशीं दोन अधिकरणें आहेत. त्यापैकीं पहिल्या अधिकरणातील सूत्रें पूर्वी भाष्यकारानीं जशीं लावलीं आहेत तशींच लावावीं. आता दुसऱ्या अधिकरणातील सूत्रें मात्र पुढील रीतीनें लावावीं:— सूत्र १५ '(ब्रह्म हें) बोधस्वरूपही आहे. कारण (अशा रीतीनें ब्रह्म हें बोधस्वरूप आहे असें सांगणाऱ्या श्रुती) व्यर्थ होत नाहींत' हें सूत्र पूर्वपक्ष्याच्या मतानें आहे. 'ब्रह्म हें केवळ सत्स्वरूपच आहे असें नाहीं; तर तें बोधस्वरूपही आहे' असें या सूत्राचें तात्पर्य आहे. सू. १६ 'परंतु ब्रह्म हें केवल सत्स्वरूपच आहे असे श्रुति सांगते'. हें सिद्धांत सूत्र आहे. जरी श्रुतीमध्यें 'ब्रह्म हें बोधस्वरूपच आहे' असें सांगितलें आहे, तरी तें विरुद्ध होत नाहीं. कारण बोध हा सत्तेपेक्षां निराळा नाहीं. बाकीचीं सूत्रें पूर्वीप्रमाणेंच लावावीं.

४ म्हणजे अर्थातच निराकार आहे.

प्रपंचयुक्त अशा अनेक आकारांनीं युक्त आहे" या गोष्टीचा विचार केला आहे. दुसऱ्या अधिकरणामध्यें 'ज्यामधील सर्व भेद नाहींसा झाला आहे अशा ब्रह्माचें सत्[5] हें लक्षण आहे, किंवा बोध[6] हें लक्षण आहे, किंवा (सत् आणि बोध असें) दोन प्रकारचें लक्षण आहे' या गोष्टीचा निर्णय केला आहे.

यावर आमचे म्हणणे असें:— दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ करणें हें सर्व तऱ्हेनें व्यर्थ आहे. जर 'ब्रह्म दोन प्रकारचें आहे या गोष्टीचें खंडन करणें आहे म्हणून हा (दुसऱ्या अधिकरणाचा) आयास आहे' असें म्हणशील, तर त्या गोष्टीचें खंडन (११–१४) या मागील अधिकरणामध्येंच केलें असल्यामुळें (१५–२१) हें पुढील अधिकरण व्यर्थच होईल. तसेंच, 'ब्रह्माचें सत् हेंच लक्षण आहे, बोध हें लक्षण नाहीं (ही गोष्ट सिद्ध करण्याकारितां हा दुसऱ्या अधिकरणाचा प्रयास आहे)' असें म्हणणेंही शक्य नाहीं, कारण, तसें म्हटलें असतां 'आत्मा ज्ञानानें पूर्ण भरलेला असाच आहे'[7] इत्यादि श्रुती व्यर्थ होऊं लागतील. शिवाय, जर ब्रह्म हें चैतन्यरहित असेल, तर तें चेतन अशा जीवाचा आत्मा आहे असें कसें म्हणतां येईल? बरें, 'ब्रह्माचें बोध हेंच लक्षण आहे, सत् हें लक्षण नाहीं (ही गोष्ट सिद्ध करण्याकारितां हा दुसऱ्या अधिकरणाचा प्रयास केला आहे)' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, तसें म्हटलें असतां "तो 'आहे' या रूपानेंच जाणावयास योग्य आहे" (क. ६।१३) इत्यादि श्रुती व्यर्थ होऊं लागतील. शिवाय, जर ब्रह्म हें सत्‌स्वरूपी नसेल, तर 'तो (आत्मा) बोध-स्वरूपी आहे' असें तरी कसें मानतां येईल[8]? बरें, 'ब्रह्माचें दोन्ही प्रकारचें लक्षण आहे (ही गोष्ट सिद्ध करण्याकारितां हा दुसऱ्या अधिकरणाचा प्रयास केला आहे)' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, तें मागें सिद्ध केलेल्या गोष्टीशीं विरुद्ध होईल. कारण, ब्रह्म हें सत्तेहून भिन्न अशा बोधानें युक्त आहे आणि बोधाहून भिन्न अशा सत्तेनेंही युक्त आहे असें जो मानतो, त्याला 'ब्रह्म हें भेदयुक्त[9] आहे' ह्या ज्या गोष्टीचा मागील अधिकरणामध्यें निषेध केला आहे तीच गोष्ट मानावी लागेल. आतां,

---

५ अस्तित्व.

६ चैतन्य.

७ ज्ञानानें म्हणजे चैतन्यानें पूर्ण भरलेला चैतन्याचा गड्डाच.

८ कारण, जर ब्रह्माला सत्ता म्हणजे अस्तित्व नसेल, तर 'ब्रह्म बोधस्वरूप आहे' या वाक्यांत 'आहे' हा शब्दच मुळीं घालता येणार नाहीं.

९ म्हणजे ब्रह्म अनेक प्रकारचें आहे.

'ब्रह्माचे दोन्ही प्रकारचे स्वभाव आहेत असें श्रुतींत सांगितलें असल्यामुळें कांहीं दोष[10] येत नाहीं' असें म्हणशील, तर तें बरोबर नाहीं. कारण, एका वस्तूला अनेक स्वभाव[11] असूं शकत नाहींत. आतां, 'सत्ता म्हणजेच बोध होय आणि बोध म्हणजेच सत्ता होय, ते दोन (पदार्थ) परस्परांपासून भिन्न नाहींत' असें जर म्हणशील, तर 'ब्रह्माचें सत् हें लक्षण आहे किंवा बोध हें लक्षण आहे किंवा दोन्ही प्रकारचें लक्षण आहे' या संशयालाच मुळीं जागा राहणार नाहीं[13]. आम्हीं तर (हीं सर्व) सूत्रें मिळून एक अधिकरण होईल अशा रीतीनें तीं लावून दाखविलींच आहेत. शिवाय, 'ब्रह्मासंबंधींच्या श्रुतींपैकीं कांहींमध्यें ब्रह्माला आकार आहे असें सांगितलें आहे व कांहींमध्यें ब्रह्माला आकार नाहीं असें सांगितलें आहे' अशा रीतीनें जेव्हां त्या श्रुतींमध्यें परस्परविरोध येतो, तेव्हां आपण 'ब्रह्म निराकार आहे' या मताचा अंगीकार करतों. पण असें केलें असतां ज्यामध्यें ब्रह्म साकार आहे असें सांगितलें आहे अशा इतर श्रुतींची वाट काय तें अवश्य सांगितलें पाहिजे. तेव्हां १५–२१ या सूत्रांचा (ती वाट सांगणें) हाच उद्देश आहे असें मानलें म्हणजेच तीं सूत्रें अधिक चांगल्या तऱ्हेनें लागतात.

आतां जे कोणी असें म्हणतात कीं 'ब्रह्माला आकार आहे' असें सांगणाऱ्या श्रुतींचा देखील सर्व भेद नाहींसा करावा असें सांगून त्या द्वारानें ब्रह्माला आकार नाहीं या गोष्टीचा बोध करून देणें हाच उद्देश आहे, त्याचा दुसरा उद्देश नाहीं; तर

---

१० 'ब्रह्माचे दोन्ही प्रकारचे स्वभाव आहेत ह्या ज्या गोष्टीचा पूर्वीच्या अधिकरणामध्यें निषेध केला आहे ती मानावी लागेल' हा दोष.

११ परस्परविरुद्ध अशीं अनेक स्वरूपें.

१२ तात्पर्यः–– जरी श्रुतीमध्यें ब्रह्माचे दोन्ही प्रकारचे स्वभाव सांगितले आहेत, तरी ते *औपाधिक आहेत असेंच समजून त्या श्रुतींची उपपत्ति केली पाहिजे.*

१३ तेव्हा संशयच मुळीं येत नसल्यामुळें तेथें पूर्वपक्ष करणें व सिद्धांत सांगून त्या पूर्वपक्षाचें खंडन करणें हें *काहींच संभवत नाहीं. एकंदरींत, निराळें अधिकरण करता येत नाहीं* असें सिद्ध झालें.

१४ 'आत्मा हा मनोमय आहे' या श्रुतीचा 'मन हा आत्म्याचा आकार आहे' असा अर्थ नाहीं, तर लक्षणेनें 'ब्रह्माला मनाशिवाय दुसरा प्राण, घट, पट वगैरे रूपाचा कांहींच आकार नाहीं' असा अर्थ आहे. हा अर्थ समजल्याने मनाशिवाय इतर सर्व भेद नाहींसे होतात, म्हणजे सर्व पदार्थ मिथ्या भासतात. तसेंच, 'आत्मा हा प्राणमय आहे' या श्रुतीचा 'प्राण हा आत्म्याचा आकार आहे' असा अर्थ नाहीं, तर 'ब्रह्माला प्राणाशिवाय दुसरा मन, घट, पट वगैरे रूपांचा कांहींच आकार नाहीं' *असा अर्थ आहे. याप्रमाणें ब्रह्माला आकार सांगणाऱ्या सर्व श्रुतींचें* तात्पर्य समजावें. एकंदरींत, ह्या सर्व श्रुतींवरून प्राण, मन, घट, पट वगैरे सर्व आकार नाहींसे होऊन म्हणजे 'मिथ्या आहेत' असें भासून 'ब्रह्म निराकार आहे' असा निश्चय होतो.

तें देखील बरोबर नाहीं असें दिसतें. कारण, ' यांहून दहा, शंभर हरी[16] जोडले आहेत. ह्याच दहा, हजार, पुष्कळ आणि अनंत अशा हरींच्या रूपानें आहे ' (बृ. २।५।१९) इत्यादि ब्रह्मविद्येच्या प्रकरणामध्यें जे भेद सांगितले आहेत ते ' नाहींसे करावे ' या उद्देशानेंच सांगितले आहेत असें आपल्याला समजतां येईल. कारण, ' ज्याला कांहीं कारण नाहीं, ज्याला कांहीं कार्य नाहीं, ज्याच्या आंत कांहीं नाहीं, ज्याच्या बाहेर कांहीं नाहीं असें तें हें ब्रह्म होय ' (बृ. २।५।१९) असा येथें उपसंहार केला आहे. परंतु ' हा मनोमय आहे, ह्याचें प्राण हें शरीर आहे, हा प्रकाशमय आहे ' (छां. ३।१४।२,- मै. २।६) इत्यादि उपासनाविधींच्या प्रकरणामध्यें जे भेद सांगितले आहेत ते ' नाहींसे करावे ' या उद्देशानें सांगितले आहेत असें मानणें सयुक्तिक नाहीं. कारण, ' त्यानें क्रतु करावा ' (छां. ३।१४।१) इत्यादि वाक्यामध्यें जा उपासनेचा विधि प्रकृत आहे त्याच्याशीं त्या (भेदा-) चा संबंध आहे. शिवाय, या वाक्यामध्यें जे ब्रह्माचे गुण सांगितले आहेत ते उपासनेसाठीं सांगितले आहेत असें सरळ अर्थानें समजतां येत

१५ जीवस्वरूपी ईश्वराला.

१६ इंद्रियें. इंद्रियें हीं विषयाचें आहरण (म्हणजे ग्रहण) करीत असल्यामुळें इंद्रियांना ' हरि ' असें येथें म्हटलें आहे. आतां जरी प्रत्येक जीवाला पांच ज्ञानेंद्रियें आणि पांच कर्मेंद्रियें अशीं दहाच इंद्रियें आहेत, तरी अनेक प्राण्यांच्या मानानें तीं (इंद्रियें) शेंकडों हजारों आहेत असें म्हणतां येतें.

१७ जरी इंद्रियें हीं जीवरूपी ईश्वराला जोडलेलीं आहेत, तरी तीं त्या ईश्वरापेक्षा निराळीं नाहींत; तर ईश्वरच इंद्रियस्वरूपी झाला आहे असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

१८ ' इंद्रियें हीं ब्रह्मापेक्षा निराळीं आहेत ' अशी जी बुद्धि ती नाहींशी करावी आणि सर्वत्र ब्रह्मदृष्टिच ठेवावी या उद्देशानेंच.

१९ या श्रुतीमध्यें ' क्रतु ' या शब्दाचा ' निश्चय ' असा अर्थ आहे. ' मनुष्यानें निश्चय करावा ' म्हणजे त्यानें एक निश्चयानें उपासना करावी. कारण एक निश्चयानें जो मनुष्य ज्या देवतेची उपासना करतो त्या मनुष्याला मरणानंतर त्या देवतेचेंच स्वरूप प्राप्त होतें असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. आता ती उपासना कोणाची करावी व कशी करावी हें समजण्याकरिता श्रुतीनें पुढें ' आत्मा हा मनोमय आहे ' इत्यादि भेद (म्हणजे उपासनेचे प्रकार) सांगितले आहेत. म्हणजे उपासना ही परमात्मस्वरूप प्राप्त होण्याकरिता परमात्म्याचीच करावयाची. परंतु परमात्म्याचें ज्ञान नसल्यामुळें त्याची उपासना करता येणार नाहीं म्हणून मन वगैरे जे पदार्थ आपल्याला माहीत आहेत त्या रूपानेंच आत्म्याची उपासना करावी असें सांगण्याविषयीं या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. अशा रीतीनें ' मनोमय ' या श्रुतीचा प्रकृत उपासनाविधीशीं संबंध आहे. आता जर ' मनोमय ' या श्रुतीचें ' आत्म्याला मनाशिवाय दुसरा आकार नाहीं ' असें सांगण्याविषयीं तात्पर्य असेल, तर ' मनोमय ' या श्रुतीचा प्रकृत उपासनाविधीशीं कांहींच संबंध जुळणार नाहीं. यावरून ' मनोमय ' या श्रुतीचें निराकार ब्रह्म सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाहीं असें सिद्ध झालें.

असतां ते 'नाहींसे करावे' यासाठीं सांगितले आहेत असें लक्षणेनें समजणें बरोबर नाहीं. शिवाय, सर्वच भेद हे 'नाहींसे करावे' या एकाच उद्देशानें श्रुतीमध्यें सांगितले आहेत असें मानलें असतां अ. ३ पा. २ सू. १४ यामध्यें (ब्रह्म निराकार आहे असें निश्चित करण्याला) जें साधक प्रमाण दिलें आहे तें विनाकारण दिलें असें होईल.[२०][२१] शिवाय, 'या उपासनांचें फल देखील शास्त्रामध्यें कोठें दुरितक्षय, कोठें ऐश्वर्यप्राप्ति, आणि कोठें क्रममुक्ति असें निरनिराळें सांगितलें आहे' असें समजतें. तेव्हां यावरून 'उपासनावाक्यांचे निरनिराळे उद्देश आहेत' असेंच मानणें सयुक्तिक आहे; 'त्यांची एकवाक्यता आहे' असें मानणें सयुक्तिक नाहीं. शिवाय, कोणत्या रीतीनें या दोन्हीं प्रकारच्या वाक्यांची एकवाक्यता आहे असें तूं मानतोस तें सांग ! 'प्रयाजदर्शपूर्णमासवाक्यांप्रमाणें या दोन्ही प्रकारच्या वाक्यांपासून एकच नियोग[२२] प्रतीत होतो म्हणून त्यांची एकवाक्यता आहे' असें मानीत असशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण, ब्रह्मवाक्यांमध्यें नियोग (सांगितलेला) नाहीं. ब्रह्मवाक्यांचें वस्तूचें[२३] अस्तित्व सिद्ध करण्याविषयीं तात्पर्य आहे, नियोग सांगण्याविषयीं नाहीं. या गोष्टीचें आम्हीं अ. १ पा. १ सू. ४ यामध्यें सविस्तर रीतीनें प्रतिपादन केलें आहे.

शिवाय, कोणत्या (व्यापारा-) संबंधानें हा नियोग सांगितला आहे तें सांग. कारण, जेव्हां एखाद्या पुरुषाला एखादा नियोग सांगितला जातो तेव्हां 'अमुक एक गोष्ट कर' असा स्वतःच्या व्यापारासंबंधानें तो (पुरुष) नियुक्त केला जातो.[२४]

शंकाः—'द्वैत प्रपंचाचा नाश करणें' हाच नियोगाचा विषय होईल.[२५] कारण, द्वैत प्रपंचाचा नाश केला नाहीं तर ब्रह्मतत्त्वाचा बोध होत नाहीं. म्हणून ब्रह्मतत्त्वाच्या बोधाला आड येणारा जो द्वैतप्रपंच त्याचा नाश केला पाहिजे. ज्याप्रमाणें स्वर्गाची

---

२० मागील टीप १४ पहा.

२१ सर्व भेद नाहींसे करून निराकार ब्रह्म प्रतिपादन करण्याचा जर झाडून सर्व श्रुतींचा उद्देश असेल, तर ब्रह्म साकार आहे अशीं शंका येण्याला काहींच कारण नसल्यामुळे, व त्यावरून अर्थातच 'ब्रह्म निराकार आहे' ही गोष्ट सिद्ध होत असल्यामुळें ती गोष्ट सिद्ध करण्याकरिता प्रमाण दाखविण्याचें बिलकूल कारण नाहीं असें होईल.

२२ विधि.

२३ ब्रह्मरूप वस्तूचें.

२४ तात्पर्यः— ब्रह्मवाक्यामध्यें अमुक व्यापारासंबंधानें विधि सांगितला आहे असा एकही व्यापार दाखविता येत नसल्यामुळें ब्रह्मवाक्यामध्यें विधि सांगितला नाहीं असें सिद्ध होतें.

२५ म्हणजे ब्रह्मवाक्यामध्यें जो विधि सांगितला आहे तो 'द्वैत प्रपंचाचा नाश करणें' या व्यापारासंबंधानें सांगितला आहे असें होईल.

इच्छा करणाऱ्या मनुष्याला यागाचें अनुष्ठान वेदानें सांगितलें आहे, त्याप्रमाणें मोक्षाची इच्छा करणाऱ्या मनुष्याला द्वैतप्रपंचाचा नाश वेदानें सांगितला आहे. ज्याप्रमाणें अंधारांत ठेवलेल्या घट वगैरेंचें तत्त्व जाणण्याची इच्छा करणारा मनुष्य (प्रथमतः) त्या (ज्ञाना-) च्या आड येणारा अंधार दूर करतो, त्याप्रमाणें ब्रह्माचें तत्त्व जाणण्याची इच्छा करणाऱ्यानें (प्रथमतः) त्या (ज्ञाना-) च्या आड येणारा जो द्वैतप्रपंच त्याचा नाश केला पाहिजे. आतां,[26] प्रपंचाला ब्रह्माचा स्वभाव[27] आहे पण ब्रह्माला प्रपंचाचा स्वभाव नाहीं; म्हणून नामरूप प्रपंचाचा नाश झाला म्हणजे ब्रह्मतत्त्वाचा बोध होतो.[28]

यावर आमचें उत्तरः— प्रपंचाचा नाश करावयाचा म्हणजे काय ? असें आम्ही तुला विचारतों. ज्याप्रमाणें अग्नीच्या उष्णतेच्या संयोगामुळें घृताच्या काठिण्याचा नाश होतो, त्याप्रमाणें या प्रपंचाचा[29] नाश करावयाचा, किंवा ज्याप्रमाणें तिमिर रोगाच्या[30] योगानें एक चंद्र अनेक असा भासतो, त्याप्रमाणें अविद्येच्या योगानें जो हा ब्रह्माच्या ठिकाणीं नामरूपात्मक प्रपंच भासतो त्याचा[31] विद्येच्या योगानें नाश करावयाचा ? जर असें म्हणशील कीं जो हा देह वगैरे स्वरूपाचा आध्यात्मिक आणि पृथ्वी वगैरे स्वरूपाचा बाह्य असा प्रपंच खराच अस्तित्वात आहे त्याचा नाश करावयाचा, तर त्यावर आमचें म्हणणें असें आहे कीं कोणत्याही मनुष्याच्या हातून हा नाश होणें शक्य नाहीं. तेव्हां प्रपंचाचा नाश करावा असा जो श्रुतीचा उपदेश आहे तो अशक्य गोष्टीविषयींचाच आहे असें होईल.[32] शिवाय, (मनुष्याच्या हातून हा नाश होऊ शकतो असें जर मानलें तर) प्रथम मुक्त झालेल्या एका मनुष्यानें तो पृथ्वी वगैरेंचा नाश केलाच आहे. तेव्हां

---

२६ ' द्वैतप्रपंचाचा नाश झाला असता ब्रह्माचें ज्ञान होतें असें म्हणता येत नाहीं. कारण, द्वैतप्रपंच हा ब्रह्मस्वरूप असल्यामुळें त्या द्वैतप्रपंचाच्या नाशाबरोबर ब्रह्माचाही नाश होणार ' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

२७ स्वरूप.

२८ ज्याप्रमाणें घट हा मृत्तिकास्वरूप आहे, पण मृत्तिका ही घटस्वरूपी नाहीं, म्हणून घटाचा नाश झाला तरी मृत्तिकेचा नाश होत नाहीं, त्याप्रमाणें द्वैतप्रपंचाचा नाश झाला असताही ब्रह्माचा नाश होत नसल्यामुळें ब्रह्माचें ज्ञान होतें असें म्हणता येतें असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

२९ वास्तविक रीतीनें अस्तित्वात असलेल्या प्रपंचाचा.

३० ' तिमिर ' नावाचा एक प्रकारचा नेत्ररोग आहे.

३१ वास्तविक रीतीनें अस्तित्वात नसून केवल भासणाऱ्या अशा त्या प्रपंचाचा

३२ तेव्हां यावरून महावाक्यामध्यें जो विधि सांगितला आहे तो प्रपंचाचा नाश करण्याविषयीं सांगितला आहे असें म्हणता येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

आतां, हें जग पृथ्वी वगैरेंनीं रहित असेंच असावयाला पाहिजे होतें. आतां जर असें म्हणशील कीं अविद्येच्या योगानें एका ब्रह्मावर ज्या ह्या प्रपंचाचा आरोप केला आहे त्याचा विद्येच्या योगानें नाश करावयाचा; तर मग 'एकच आणि अद्वितीय असें ब्रह्म आहे; तें सत्य आहे, तो आत्मा आहे, तें तू आहेस' (छां. ६।८।७) इत्यादि श्रुतींनीं अविद्येच्या योगानें आरोपित केलेल्या या प्रपंचाचा निषेध करून ब्रह्म फक्त दाखविलें म्हणजे झालें. ब्रह्म दाखविलें म्हणजे ज्ञान आपोआपच उत्पन्न होतें; ज्ञान उत्पन्न झालें म्हणजे अज्ञानाचा बाध होतो; आणि अज्ञानाचा बाध झाला म्हणजे अज्ञानाच्या योगानें आरोपित केलेला जो हा नामरूपात्मक प्रपंच तो स्वप्नप्रपंचाप्रमाणें (अर्थात्) लय पावतो. परंतु (श्रुतींनीं) ब्रह्म दाखविलें नाहीं, तर 'ब्रह्माचें ज्ञान करून घे, प्रपंचाचा नाश कर' असें शेंकडों वेळां जरी म्हटलें तरी ब्रह्माचें ज्ञान उत्पन्न होणार नाहीं किंवा प्रपंचाचा नाश होणार नाहीं[33]. शंका:— (श्रुतींनीं) ब्रह्म दाखविल्यानंतर त्या ब्रह्माचें स्वरूप जाणण्याविषयीं किंवा प्रपंचाचा नाश करण्याविषयीं नियोग असूं शकेल[34]. उत्तर:— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, 'जीव हा प्रपंचरहित ब्रह्मस्वरूपी आहे' असें (श्रुतींनीं) दाखविलें म्हणजे वरील दोन्ही गोष्टी त्यावरूनच सिद्ध होतात[35]. उदा०— रज्जूचें[36] स्वरूप प्रकाशित झालें म्हणजे त्यावरूनच त्या रज्जूच्या स्वरूपाचें ज्ञान होतें; आणि अविद्येच्या योगानें आरोपित केलेल्या सर्प वगैरे प्रपंचाचाही नाश होतो. आतां जी गोष्ट एकदां केली ती पुनः कोणी करीत नाहीं.

---

३३ तेव्हां, यावरून 'ब्रह्मज्ञानाची इच्छा करणाऱ्यानें प्रथमतः (म्हणजे ज्ञान उत्पन्न होण्यापूर्वी) त्या ज्ञानाला आड येणाऱ्या द्वैतप्रपंचाचा नाश केला पाहिजे म्हणून तो नाश करण्याविषयीं ब्रह्मवाक्यामध्यें विधि सांगितला आहे' असें जें शंकाकारानें म्हटलें होतें ते बरोबर नाहीं. कारण ब्रह्मज्ञान होण्यापूर्वी प्रपंचाचा नाश होणें अत्यंत असंभवनीय आहे.

३४ ब्रह्मवाक्यामध्यें जो ब्रह्माचे स्वरूप जाणण्याविषयीं किंवा प्रपंचाचा नाश करण्याविषयीं विधि सांगितला आहे तो जरी ब्रह्मज्ञानापूर्वी संभवत नाहीं, तरी तो ब्रह्मज्ञानानंतर संभवतो असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

३५ तात्पर्य:— ब्रह्मज्ञान झाल्यानंतर त्या दोन गोष्टींकरितां निराळा प्रयत्न करावयास नको. कारण, त्या दोन्ही गोष्टी ब्रह्मज्ञानाबरोबरच सिद्ध झालेल्या आहेत. आणि जी गोष्ट एकदा सिद्ध झाली ती गोष्ट पुनः कोणीही करीत नाहीं. अग्नि देखील जाळलेले जाळीत नाहीं. तेव्हां त्या दोन गोष्टींविषयीं ब्रह्मवाक्यामध्यें विधि सांगितला आहे असें म्हणतां येत नाहीं असें यावरून सिद्ध होतें.

३६ दोरीचें.

शिवाय, प्रपंचावस्थेमध्यें जो जीव नियोगाला योग्य म्हणून समजला जातो, तो प्रपंचाच्या वर्गांतला आहे किंवा ब्रह्माच्या वर्गांतला आहे असें आम्ही तुला विचारतों. प्रथम विकल्प मानलास तर ब्रह्माच्या प्रपंचरहित स्वरूपाचें प्रतिपादन केल्यानें पृथ्वी वगैरेंप्रमाणें जीवाचा देखील नाश होतोच. मग प्रपंचाचा नाश करावा असा नियोग कोणाला करावयाचा, किंवा त्या नियोगाप्रमाणें वर्तन केल्यानें मोक्ष कोणाला प्राप्त व्हावयाचा तें सांग. दुसरा विकल्प मानलास तरी देखील 'नियोगाला अयोग्य अशा स्वभावाचें जें ब्रह्म तेंच जीवाचें खरें स्वरूप आहे आणि त्याला जें जीवत्व प्राप्त होतें तें अविद्येमुळेंच प्राप्त होतें' अशा रीतीनें ब्रह्माच्या स्वरूपाचें प्रतिपादन झाल्यावरोवर ज्याला नियोग करावयाचा असा कोणीच राहत नाहीं; त्यामुळें नियोगही असूं शकत नाहींच. आतां, ब्रह्मविद्येच्या प्रकरणामध्यें '(आत्मा) पहावा' इत्यादि जीं विधिवाक्यें आहेत त्यांचा देखील तत्त्वज्ञानाचा विधि सांगण्याचा उद्देश नाहीं, तर तत्त्वज्ञानाकडे आपलें मन वळविण्याचा आहे. व्यवहारामध्यें देखील 'हें पहा, हें ऐक' इत्यादि विधिवाक्यांचा 'या गोष्टीचें ज्ञान करून घे' असें साक्षात् सांगण्याचा अभिप्राय नाहीं, तर 'या गोष्टीकडे लक्ष्य दे' असेंच फक्त सांगण्याचा आहे. जो मनुष्य एखाद्या गोष्टीचें ज्ञान करून घेण्यास प्रवृत्त होतो त्याला देखील त्या गोष्टीचें ज्ञान कदाचित् होतें किंवा कदाचित् होत नाहीं; तेव्हां त्या मनुष्याला त्या गोष्टीचें ज्ञान करून द्यावें अशी ज्याची इच्छा आहे त्यानें त्या मनुष्याला तो ज्ञानाचा विषय फक्त दाखवावा. मग तो विषय दाखविल्यानंतर त्या मनुष्याच्या अंतःकरणामध्यें विषयाच्या योग्यतेप्रमाणें आणि ज्ञानाच्या

---

३७ शंकाकाराच्या मताप्रमाणें ब्रह्मवाक्यांमध्यें सांगितलेला जो प्रपंचाचा नाश करण्याविषयींचा विधि, त्या विधीला योग्य जो जीव तो पृथ्वी वगैरेंप्रमाणें प्रपंचस्वरूप आहे किंवा ब्रह्मस्वरूप आहे असें शंकाकाराला सिद्धांती विचारीत आहे.

३८ आतां "जर ब्रह्मवाक्यांमध्यें ब्रह्माचें स्वरूप जाणणें किंवा प्रपंचाचा नाश करणें या दोन्ही गोष्टींविषयीं विधि संभवत नाहीं, तर 'आत्मा पहावा' इत्यादि वाक्यांमध्यें जो विधि सांगितलेला दिसतो तो कोणत्या व्यापारासंबंधानें सांगितला आहे" अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

३९ कारण, ज्ञान हें कोणालाही करून घेतां येत नाहीं. म्हणजे 'ज्ञान करून घेणें' ही गोष्ट कोणाच्याही स्वाधीन नाहीं. तेव्हां ज्ञान करून घेण्याविषयींचा विधि सांगतां येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

४० यावरून 'ज्ञान हें करून घेतां येत नाहीं' असें सिद्ध होतें. कारण, जर तें मनुष्याला करून घेतां आलें असतें, तर तें ज्ञान करून घेण्यास प्रवृत्त झालेल्या मनुष्याला तें नियमानें झालेंच असतें.

४१ जर विषय स्थूल असेल तर त्याचें ज्ञान होईल, सूक्ष्म असेल तर होणार नाहीं.

साधनाच्या योग्यतेप्रमाणें[42] ज्ञान आपोआपच उत्पन्न[43] होतें. शिवाय, इतर प्रमाणावरून जी वस्तु एका रूपानें प्रसिद्ध आहे असें समजतें, त्याच वस्तूचें नियोगावरून भिन्न रूपानें ज्ञान होतें असेंही म्हणणें संभवत नाहीं[44]. आता, 'ज्याअर्थी मला नियोग आहे त्याअर्थी मला त्या वस्तूचें भिन्नरूपानें ज्ञान होतेंच[45]' (असें जर तू म्हणशील, तर त्यावर आमचें उत्तर'— नियोगावरून जें त्या वस्तूचें भिन्न रूपानें ज्ञान होतें असें तूं म्हणतोस) तें मुळीं ज्ञानच नव्हे, तर ती एक प्रकारची मानसिक क्रिया[46] आहे. आतां, जर तें उलट रूपानें होणारें ज्ञान आपोआपच उत्पन्न होईल, तर मग ती केवल भ्रांतिच होईल[47]. आतां, ज्ञान हें प्रमाणापासून[48] उत्पन्न होतें व तें विषयाला अनुसरून असतें, म्हणून, श्रुतीचे जरी शेंकडों नियोग असले तरी ते त्या ज्ञानाला उत्पन्न करूं शकत नाहींत-तसेंच,

---

४२ ज्ञानाचीं साधनें जीं इंद्रियें वगैरे तीं चांगलीं शाबूत असतील तर ज्ञान होईल, नाहीं तर होणार नाहीं

४३ तेव्हा तेथें ज्ञान उत्पन्न होण्याला स्वतंत्र विधीची जरूर नाहीं. तात्पर्य, ब्रह्मवाक्यानीं 'एक ब्रह्म आहे' एवढीच गोष्ट फक्त सांगितली आहे, 'तिचें ज्ञान करून घ्यावें' असा विधि सांगितला नाहीं. कारण, तो सांगण्याची जरूरच नाहीं, व सांगता येतही नाहीं

४४ आता, 'जरी ज्ञान उत्पन्न होण्याला विधीची जरूर नाहीं, तरी ज्ञान उत्पन्न झाल्यानंतर त्याच वस्तूचें दुसऱ्या रूपानें ज्ञान व्हावें यासाठीं विधीची जरूर लागल' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

४५ उदाहरणः— शिंपेचें 'ही शिंप आहे' अशा रीतीनें खरें प्रत्यक्ष ज्ञान झाल्यानंतर त्या ठिकाणीं 'हें रुपें समजावें' असें जरी हजारों विधी सांगितले, तरी त्यावरून तेथें 'हें रुपें आहे' असं ज्ञान होत नाहीं.

४६ जरी 'ही शिंप आहे' असें पूर्वी खरें ज्ञान एखाद्याला झालें असलें, तरी 'हें रुपें समजावें' असा विधि कोणी सांगितला असता तेव्हापासून तो त्या शिंपेलाच 'हें रुपें आहे' असें म्हणू लागतो. ते हा 'एका रूपानें प्रसिद्ध असलेल्या वस्तूचें विधीवरून भिन्न रूपानें ज्ञान होत' असें सिद्ध होतें असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

४७ जरी 'हें रुपें समजावें' या विधीवरून तो त्या शिंपेला रुपें म्हणू लागतो, तरी त्यावरून तेथें त्याला रुप्याचें ज्ञान होतें असें सिद्ध होत नाहीं. कारण, तो शिंपेला रुपें समजत नाहीं. आतां रुपें म्हणण्याचें कारण फक्त इतकेंच कीं ज्याअर्थी ही शिंप असूनही 'हे रुपें समजावें' असा विधि हा सांगतो, त्याअर्थी ह्या विधि सांगणाऱ्यानें शिंपेलाच 'रुपें' असें नाव दिलं आहे अस समजून 'शिंपेलाच रुपें म्हणावें' असा तो विचार करतो. आता, हा विचार करणें हा जो मनाचा व्यापार तीच येथें 'मानसिक क्रिया' होय. तात्पर्य— कितीही विधी असले, तरी एका रूपानं प्रसिद्ध असलेल्या वस्तूचें भिन्न रूपानं कधींही ज्ञान होत नाहीं हें सिद्ध झालें.

४८ वर सांगितल्याप्रमाणें विचार न करता जर तो त्या विधीवरून त्या शिंपेला रुप समजूनच तिला 'रुपें' म्हणू लागेल, तर वास्तविक ती शिंप असताना त्या विधीवरून तो त्या शिंपेला 'हें रुपें आहे' असें समजत असल्यामुळें त्याला ती केवळ भ्रांतिच झाली असं म्हटलं पाहिजे.

४९ प्रत्यक्ष, अनुमान वगैरे प्रमाणापासून म्हणजे इंद्रियें वगैरे जीं ज्ञानाचीं साधनें त्यापासून.

श्रुतीचे जरी शेंकडों निषेध असले तरी ते त्या ज्ञानाचें निवारण करूं शकत नाहींत. कारण, तें ज्ञान पुरुषावर अवलंबून नाहीं, तर वस्तूवर अवलंबून आहे. तेव्हां या कारणावरूनही (ब्रह्मज्ञानाविषयीं श्रुतीचा) नियोग असूं शकत नाहीं असें सिद्ध होतें.

शिवाय, दुसरी गोष्ट अशी कीं जर 'वेदाचें नियोगाविषयीं तात्पर्य आहे' असें मानलें, तर नियोग दाखवूनच त्या वेदाचें कर्तव्य संपत असल्यामुळें 'नियोगाला अयोग्य असें जें ब्रह्म तें जीवाचें स्वरूप आहे' हा जो सिद्धांत आहे तो अप्रमाणच होईल. आतां, 'नियोगाला अयोग्य जें ब्रह्म तें जीवाचें स्वरूप आहे असें वेदच सांगतो आणि या गोष्टीचें ज्ञान करून घेण्याविषयीं पुरुषाला नियोगही तोच वेद करतो' असें जर मानलें, तर 'ब्रह्मशास्त्र हें एक असून त्याचीं दोन तात्पर्यें आहेत आणि तीं पुन्हां परस्परविरुद्ध अशीं आहेत' असें मानावें लागेल. शिवाय, 'वेदाचें नियोगाविषयीं तात्पर्य आहे' असें मानलें तर दुसरे अनेक अपरिहार्य दोष प्राप्त होतात. -उदा०— 'सांगितलेल्याचा त्याग', आणि 'न सांगितलेल्याची कल्पना', तसेंच, 'कर्मफला-प्रमाणें मोक्ष हा देखील अदृष्टाचेंच फळ होणें', तसेंच, 'मोक्ष हा अनित्य होणें'

---

५० जी गोष्ट पुरुषावर अवलंबून असते, म्हणजे जी गोष्ट करणें किंवा न करणें हें पुरुषाच्या स्वाधीन असतें, त्या गोष्टीविषयीं विधि संभवतो. तेव्हां ज्ञान करून घेणें किंवा ज्ञान करून न घेणें हें पुरुषाच्या स्वाधीन नसल्यामुळें त्याविषयीं विधि संभवत नाहीं.

५१ ब्रह्मवाक्याचें जर विधि सांगण्याविषयीं तात्पर्य असेल, तर त्या ब्रह्मवाक्याचा विधि सांगण्यानेंच उपयोग होत असल्यामुळें जीव-ब्रह्माचें ऐक्य सांगण्याविषयीं त्या ब्रह्मवाक्याचें तात्पर्य आहे असें म्हणता येत नाहीं. म्हणून 'जीव ब्रह्मस्वरूपी आहे' हा सिद्धांत निर्मूल आहे असा दोष येईल.

५२ जर ब्रह्मवाक्याचें कोणताही एखादा विधि सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे, तर अर्थातच त्या ब्रह्मवाक्यावरून 'जीव हा विधीला योग्य आहे' ही गोष्ट सिद्ध होते. तेव्हां या गोष्टीशीं 'विधीला अयोग्य जें ब्रह्म तेंच जीवाचें स्वरूप आहे' हें जें ब्रह्मवाक्यानीं सांगितलें आहे तें विरुद्ध होतें. कारण, विधीला योग्य जो जीव तो विधीला अयोग्य असें जें ब्रह्म तत्स्वरूपी कसा होईल ? तात्पर्य– 'जीव ब्रह्मस्वरूप आहे' हा सिद्धांत अप्रमाण आहे असें मानावें लागेल.

५३ ब्रह्मवाक्यामध्यें सांगितलेलें जें जीवब्रह्मैक्य त्याचा त्याग. कारण, मागच्या टीपेंत सांगि-तल्याप्रमाणें विधि मानणाऱ्याला ब्रह्मवाक्याचें जीवब्रह्माचें ऐक्य सांगण्याविषयीं तात्पर्य मानता येत नाहीं. म्हणून त्याला जीव आणि ब्रह्म यांच्या ऐक्याचा त्याग करावा लागतो.

५४ 'हे जीवा ! तें (ब्रह्म) तूं आहेस' इत्यादि ब्रह्मवाक्यामध्यें न सांगितलेला जो विधि त्याची कल्पना.

५५ ब्रह्मवाक्यामध्यें विधि सांगितला आहे असें जर मानलें, तर तो विधि ज्या व्यापाराच्या संबंधानें सांगितला आहे तो व्यापार केला, म्हणजे त्या व्यापारापासून मोक्षरूपी फल प्राप्त होतें असें मानावें लागेल; म्हणजे त्या व्यापारापासून अदृष्ट म्हणजे पुण्य उत्पन्न होतें आणि त्या अदृष्टापासून मरणानंतर मोक्ष प्राप्त होतो असें मानावें लागेल. ज्याप्रमाणें यज्ञ वगैरे कर्मांपासून अदृष्ट म्हणजे पुण्य

इत्यादि. तेव्हा, यावरून 'ब्रह्मवाक्याचें ज्ञानाविषयींच तात्पर्य आहे, नियोगाविषयीं नाहीं' असें सिद्ध होतें; आणि म्हणूनच 'त्या वाक्यापासून एकच नियोग प्रतीत होत असल्यामुळें त्याची एकवाक्यता आहे' असें जें वर म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं असें आम्ही म्हणतों.

शिवाय, 'ब्रह्मवाक्यामध्यें नियोग सांगितला आहे' असें जरी मानलें तरी 'ज्यामध्यें प्रपंचरहित ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे आणि ज्यामध्यें प्रपंचयुक्त ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे अशा दोन्ही प्रकारच्या वाक्यामध्यें एकच नियोग सांगितला आहे' ही गोष्ट सिद्ध होत नाहीं. कारण, 'शब्दभेद' वगैरे प्रमाणावरून 'भिन्न नियोग सांगितले आहेत' असें निश्चितें होत असता 'सर्वत्र एकच नियोग सांगितला आहे', असें मानणें शक्य नाहीं. आता, 'प्रयाजदर्शपूर्णमासवाक्यामध्यें अधिकाररूप अंश एक असल्यामुळें एकच नियोग सांगितला आहे' असें मानणें बरोबर आहे. परतु येथें सगुण ब्रह्माबद्दलच्या आणि निर्गुण ब्रह्माबद्दलच्या विधिवाक्यामध्यें 'नियोग एक आहे' असें मानण्याला अधिकाररूप अश एक नाहीं. कारण, 'प्रकाशस्वरूपी असणें' इत्यादि गुण प्रपचाचा नाश करण्याला उपयोगीं पडत नाहींत. तसेंच, प्रपंचाचा नाश देखील 'प्रकाशस्वरूपी असणें' इत्यादि गुणाना उपयोगीं पडत नाहीं. कारण, ते (गुण आणि नाश) हे परस्परविरुद्ध

उत्पन्न होतें आणि त्या अदृष्टामुळें स्वर्गरूपीं फल प्राप्त होतें त्याप्रमाणेंच हें होय. अशा रीतीनें मोक्ष हें अदृष्टाचें फल होतें तसेंच, या मतीं मोक्ष हा अनित्य होतो. कारण, मोक्ष हा त्या व्यापारापासून नवीन उत्पन्न होतो, आणि जो उत्पन्न होतो तो अनित्य असतो असा नियम आहे.

५६ ब्रह्मवाक्यामध्यें 'आत्मा पहावा' इत्यादि शब्द आहेत, व तेथें निर्गुण ब्रह्माचें प्रकरण सुरू आहे, व त्या ठिकाणीं मुक्ति हें फल आहे. आणि इतर वाक्यामध्यें 'उपासना करावी' इत्यादि शब्द आहत, व तेथें सगुण ब्रह्माचें प्रकरण सुरू आहे, व त्या ठिकाणीं अभ्युदय (संसारवैभव) हें फल आहे. तेव्हा भिन्न भिन्न शब्द वगैरेंवरून विधीही भिन्न भिन्न आहेत असें सिद्ध होतें.

५७ 'प्रयाज' हें दर्शपूर्णमासाचें अंगभूत असें एक विशेष प्रकारचे कर्म आहे. तेव्हा प्रयाज आणि दर्शपूर्णमास या दोन्ही कर्मांचा अधिकार एकालाच असल्यामुळें 'अधिकाररूप अंश एक आहे असें सिद्ध होतें. यावरून प्रयाजवाक्य आणि दर्शपूर्णमासवाक्य या दोन्ही वाक्यामध्यें सांगितलेला विधि एकच आहे असें मानता येतें.

५८ कारण निर्गुण ब्रह्म जाणणं आणि सगुण ब्रह्माची उपासना करणें या दोन्ही गोष्टींचा अधिकार एका मनुष्याला कधींही संभवत नाहीं.

५९ सगुण ब्रह्माची उपासना सांगणाऱ्या वाक्यामध्यें सांगितलेले जे 'प्रकाशस्वरूपी असणें' इत्यादि आत्म्याचे गुण, ते निर्गुण ब्रह्म जाणणाऱ्याला प्रपचाचा नाश करण्याकरिता उपयोगीं पडत नाहींत. जर ते उपयोगी पडले असते, तर मात्र निर्गुण ब्रह्म जाणणाऱ्यालाच सगुण ब्रह्माची उपासना करण्याचा अधिकार आहे असं म्हणता आलं असतें.

आहेत. तसेंच, ' सर्व प्रपंचाचा नाश[60] ' आणि ' प्रपंचाच्या एका भागाची[61] जरूर ' या दोन्ही (धर्मां-) चा एकाच धर्मीच्या[62] ठिकाणीं समावेश करणें बरोबर नाहीं[63]. तेव्हां ' ब्रह्माला आकार आहे ' असें सांगणाऱ्या आणि ' ब्रह्माला आकार नाहीं ' असें सांगणाऱ्या, या दोन प्रकारच्या श्रुतींमध्यें जो भेद आम्हीं दाखविला आहे तोच बरोबर आहे असें सिद्ध झालें. (२१)

[आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें बाविसाव्या सूत्रापासून तिसाव्या सूत्रापर्यंत नऊ सूत्रें आहेत. सारांशः— (सू. २२) ' पृथ्वी, जल, आणि तेज, हा मूर्तवर्ग आहे. आणि वायु व आकाश हा अमूर्तवर्ग आहे. ' असें बृहदारण्यकामध्यें ह्या पंचमहाभूतात्मक सर्व प्रपंचाचे दोन वर्ग करून ' हीं ब्रह्माचीं दोन रूपें आहेत ' असें सांगितलें आहे. आणि पुढें ' आतां वास्तव असें नाहीं असें नाहीं ' असें म्हटलें आहे. येथें पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं, ह्यापैकीं एक निषेध ब्रह्माचा आहे, आणि दुसरा त्याच्या रूपांचा म्हणजे प्रपंचाचा आहे. आतां कदाचित् हे दोन निषेध मिळून एकच निषेध मानावयाचा असेल तर तो ब्रह्माचाच मानला पाहिजे. — कारण, ब्रह्म हें वाणी आणि मन यांना गोचर नसल्यामुळें निषेधाला योग्य आहे. यावर सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ब्रह्म आणि प्रपंच या दोघांचाही निषेध मानला तर शून्यवाद प्राप्त होईल. तसेंच नुसत्या ब्रह्माचा निषेध मानला तर ' ब्रह्म सांगूं काय ? ' हा उपक्रम विरुद्ध होईल. शिवाय श्रुतीमध्यें ब्रह्माचा निषेध मानणाऱ्यांची निंदा केली आहे. आतां, ब्रह्म हें विषयांमध्यें अंतर्भूत होत नसल्यामुळें तें वाणी आणि मन यांना गोचर होत नाहीं. तेव्हां यावरून ' ब्रह्म हें असतच आहे ' असें मात्र समजूं नये. तात्पर्य, ' श्रुतीमधील एक निषेध मूर्त रूपाचा आणि दुसरा अमूर्त रूपाचा ' असेंच मानलें पाहिजे. किंवा ' एक निषेध भूतांचा, आणि दुसरा वासनाचा ' असें मानावें. अथवा ब्रह्माहून इतर अशा सर्व प्रपंचाचा निषेध होण्याकरितां श्रुतीमध्यें ' असें नाहीं, असें नाहीं ' ही द्विरुक्ती केली आहे. शिवाय, या निषेधाच्या पुढेंच श्रुतीनें ब्रह्माच्या अस्तित्वाचें प्रतिपादन केलें आहे. एकंदरींत ' ब्रह्माचा निषेध मानतां येत नाहीं ' असें सिद्ध झालें. (सू. २३) आतां, ब्रह्माचें जें इंद्रियांच्या योगानें ज्ञान होत नाहीं, त्याचें कारण असें आहे कीं, ब्रह्म हें सर्व दृश्य वस्तूंचें साक्षिभूत आहे. श्रुतिस्मृतींमध्यें असेंच सांगितलें आहे. (सू. २४) शिवाय, ' योगी वगैरे लोक ध्यान करीत बसले असतां, तेथें त्यांना परमात्मा प्रत्यक्ष होतो ' असें श्रुतिस्मृतींवरून समजतें. (सू. २५) आतां, यावरून ' परमात्मा निराळा आणि त्याचें ध्यान करणारे जीव निराळे ' असें मात्र समजूं नये. कारण, ज्याप्रमाणें प्रकाश वगैरेंचा अंगुली वगैरे उपाधींमुळें भेद भासतो, त्याप्रमाणेंच एका परमात्म्याचा शरीर वगैरे उपाधींमुळें अनेक

---

६० ' आत्मा हा प्रकाशस्वरूपी नाहीं, अंधकाररूपी नाहीं ' अशा रीतीनें निर्गुण ब्रह्माचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीमध्यें सांगितलेला सर्व प्रपंचाचा नाश.

६१ सगुण ब्रह्माची उपासना सांगणाऱ्या श्रुतीमध्यें जें ' आत्मा हा प्रकाशस्वरूपी आहे ' असें सांगितलें आहे त्या एका भागाची.

६२ आत्मरूपी एकाच धर्मीच्या.

६३ तेव्हां यावरून ' प्रकाशस्वरूपी असणें ' आणि ' प्रपंचाचा नाश करणें ' या दोन गोष्टी परस्परांच्या उपयोगीं पडत नाहींत असें सिद्ध झालें.

आता, पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' रूपें आणि ब्रह्म ' या दोहोंचाही श्रुति निषेध करते असें मी समजतों. कारण, तीं दोन्ही या ठिकाणीं सारखींच प्रकृत आहेत. शिवाय, ' नाहीं ' हा शब्द दोनदा घातल्यावरून ' येथें दोन निषेध आहेत ' असें समजतें. त्यापैकीं एक (' नाहीं ' हा शब्द) ब्रह्माच्या प्रपंचयुक्त रूपाचा निषेध करतो, व दुसरा, रूपयुक्त ब्रह्माचा निषेध करतो असें मी मानतों. किंवा ' फक्त रूपयुक्त ब्रह्माचाच येथें निषेध केला आहे ' असें मला समजतां येईल. कारण, तें ब्रह्म वाणी आणि मन याना गोचर नसल्यामुळें त्याचें अस्तित्व असंभाव्य आहे, व त्यामुळें तें निषेध करण्यास योग्य आहे. परंतु हा रूप-प्रपंच प्रत्यक्षादि प्रमाणाना गोचर असल्यामुळें तो निषेध करण्याला योग्य नाहीं. (या मतीं ' नाहीं ' या शब्दाची) पुनरुक्ति आदरार्थ आहे असें समजावें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—' (रूपें आणि रूपयुक्त ब्रह्म या) दोहोंचाही श्रुति निषेध करिते ' असें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, तसें म्हटलें असता शून्यवाद प्राप्त होईल. एखाद्या खऱ्या वस्तूच्या आधारावर आपण एखाद्या खोट्या वस्तूचा निषेध करतों. उदा०— रज्जु वगैरे (खऱ्या वस्तूच्या आधारा-) वर आपण सर्प वगैरे खोट्या वस्तूचा निषेध करतों. आता, जर एखादा वस्तूचें अस्तित्व शिल्लक राहील, तरच हें जुळेल. परंतु जर सर्व वस्तूचाच निषेध केला, तर मग कोणती वस्तु शिल्लक राहील? आणि जर कोणतीच वस्तु शिल्लक राहिली नाहीं, तर मग एखाद्या वस्तूचा जो आपण निषेध करूं इच्छितों तो अशक्य होतो; म्हणून तीच वस्तु खरी होते, व त्यामुळें निषेध करता येत नाहीं. तसेंच, ' ब्रह्माचाच श्रुति निषेध करते ' असेंही म्हणता येत नाहीं.

७ संभवत नाहीं.

८ ब्रह्माचा जीं दोन रूपें म्हणजे मूर्त आणि अमूर्त अशीं पंचमहाभूतें तद्रूपी प्रपंच.

९ आता, " हा निषेध फक्त ब्रह्माचाच आहे, त्याच्या रूपाचा नाहीं, असें मत घेतलें असता, दोन निषेध नसल्यामुळें श्रुतीमध्यें जे दोन ' नाहीं ' शब्द घातले आहेत ते व्यर्थ होतील " अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

१० ' असें नाहीं ' यातील ' असें ' या शब्दाचा ' पूर्वीं सांगितलेलें ब्रह्म ' हा अर्थ आहे. तेव्हा, ' असें नाहीं, असें नाहीं ' याचा ' ब्रह्म नाहीं, ब्रह्म नाहीं ' असा अर्थ होतो. आता, एकाच ब्रह्माचा ' ब्रह्म नाहीं, ब्रह्म नाहीं ' असा दोन वेळा निषेध सांगण्याचें कारण इतकेंच कीं ब्रह्माच्या निषेधाविषयीं लोकाच्या मनामध्यें आदर उत्पन्न होऊन ' ब्रह्म नाहीं ' ही गोष्ट लोकानीं मान्य करावी.

११ जोंपर्यंत खरी वस्तु कोणती हें समजत नाहीं, तोंपर्यंत खोट्या वस्तूचें अस्तित्व कोणीही नाकबूल करीत नाहीं. यावरून खरी वस्तू ही खोट्या वस्तूचा अपवाद आहे असें ठरतें. आतां, जर एकही वस्तू शिल्लक न राहील, तर अपवाद नसल्यामुळें खोट्या वस्तूचें अस्तित्व कबूल करावें लागेल. तेव्हा अर्थातच त्या खोट्या वस्तूचा निषेध करतां येणार नाहीं. कारण, खोट्या वस्तूला जो खोटेपणा आहे तो खऱ्या वस्तूमुळेंच आहे. पण जर कांहींच खरें नसेल, तर खोटें म्हणतां येणार नाहीं.

कारण, तसें म्हटलें असतां 'मी तुला ब्रह्म सांगूं काय' (बृ. २।१।१) इत्यादि जो येथें श्रुतीचा उपक्रम आहे त्याला विरोध येईल. शिवाय, 'जो ब्रह्म असत् आहे असें जाणतो तो (स्वतः) असतच होतो' (तै. २।६।१) इत्यादि श्रुतींमध्यें जी निंदा (सांगितली) आहे तिला विरोध येईल. शिवाय; "तो 'आहे' या रूपानेंच जाणण्यास योग्य आहे" (क. ६।१३) इत्यादि श्रुतींमध्यें जें अवधारण दाखविलें आहे त्याला विरोध येईल. शिवाय, सर्व वेदान्त-वाक्यांना बाध येऊं लागेल. आतां, 'ब्रह्म हें वाणी आणि मन यांना अगोचर आहे' असें जें सांगितलें आहे, तें देखील 'ब्रह्म अस्तित्वांत नाहीं' अशा अभिप्रायानें सांगितलें नाहीं; कारण, 'ब्रह्मवेत्ता हा पर–(ब्रह्मा-) प्रत प्राप्त होतो' (तै. २।१।१); 'ब्रह्म हें सत्य, ज्ञान आणि अनंत असें आहे' (तै. २।१।१) इत्यादि वाक्यांमध्यें वेदान्तशास्त्रानें एवढा मोठा खटाटोप करून, ब्रह्माच्या अस्तित्वाचें प्रतिपादन करून, पुनः त्या ब्रह्माच्याच नास्तित्वाचें त्यानें प्रतिपादन करावें हें बरोबर नाहीं. कारण, 'चिखल (अंगावर बसवूं देऊन मग तो) धुवून टाकण्यापेक्षां तो बसवूं न देणेंच बरें' अशी लौकिकात म्हण आहे; तर 'ज्यापासून मनासहवर्तमान वाणी (त्याप्रत) प्राप्त न होता निवृत्त होते' (तै. २।४।१) या वाक्यांमध्यें ब्रह्माचें अस्तित्वच सांगितलें आहे असें समजावें. या श्रुतीचें तात्पर्य असें समजावें:—'वाणी आणि मन ज्याच्या पलीकडे असणारें, (बाह्य) विषयामध्यें अंतर्भूत न होणारें, प्रत्यगात्मरूप असणारें, आणि नित्य शुद्ध बुद्ध व मुक्त अशा स्वभावाचें, ब्रह्म आहे.' तेव्हां यावरून 'प्रकृत श्रुति ही ब्रह्माच्या रूपप्रपंचाचा निषेध करते, पण ब्रह्म तेवढें शिल्लक ठेविते' असें मानलें पाहिजे.

हीच गोष्ट प्रकृत सूत्रामध्यें सांगितली आहे, (म्हणजे प्रकृत सूत्रामध्यें असें सांगितलें आहे कीं) जीं हीं ब्रह्माचीं मूर्त आणि अमूर्त नावाचीं मर्यादित रूपें प्रकृत आहेत, त्याचा प्रकृत श्रुति निषेध करिते. कारण, तींच रूपें प्रकृत आहेत, आणि त्याचेंच आधिदैविक आणि आध्यात्मिक रीतीनें मागील भागामध्यें सविस्तर रीतीनें प्रतिपादन केलें आहे, आणि त्या रूपापासून उत्पन्न झालेलें जें तिसरें वासनामयरूप

१२ निश्चय.

१३ कारण, सर्व वेदान्तवाक्यामध्यें 'ब्रह्म सत्य आहे' असें प्रतिपादन केलें आहे.

१४ मागील टीप २ पहा.

१५ आता, "त्या अमूर्तरूपाच्या वर्णनामध्येंच सूर्यमंडलातील पुरुषाचें वर्णन केले आहे. त्या 'पुरुष' या शब्दानें परमात्मा घेता येत असल्यामुळें परमात्माही येथें प्रकृत आहे. तेव्हा त्याचाही निषेध करता येईल" अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१६ मूर्त व अमूर्त अशा दोन प्रकारच्या रूपापासून.

आणि जें, अमूर्त रसाचें सार अशा 'पुरुष' शब्दानें निर्दिष्ट केलेल्या लिंगात्म्याच्या ठिकाणीं राहतें,- तेंच श्रुतीनें 'हळदीचा रंग' वगैरे दृष्टांत देऊन दाखविलें आहे. कारण, अमूर्त महाभूतांचा सारभूत जो पुरुष त्याचा, डोळ्यांनीं पाहण्याला योग्य अशा रूपाशीं, संबंध असूं शकत नाहीं. त्या ह्या ब्रह्माच्या प्रपंचयुक्त रूपांचाच, संनिहित वस्तूंना दाखविणारा जो 'असा' शब्द त्यानें परामर्श करून, त्यांचा 'नाहीं' या निषेधार्थक क्रियापदाशीं संबंध जोडला आहे असें समजतें. आतां, ब्रह्माचा जो मागील भागामध्यें निर्देश केला आहे, तो,त्या ब्रह्माला षष्ठी विभक्ति लाविली असल्यामुळें अप्रधान रूपानें केला आहे, प्रधानरूपानें केला नाहीं. शिवाय, त्याच्या त्या दोन रूपाचें

---

१७ तेव्हां, 'ज्याअर्थी त्या सूर्यमंडलांतील पुरुषाला वासनामय रूप सांगितलें आहे, ज्याअर्थी त्या 'पुरुष', या शब्दानें परमात्मा घेतां येत नाहीं. कारण, परमात्म्याला वासना नाहींत.

१८ आतां, जर तें रूप वासनामयच आहे असें ठरलें, तर मात्र तें परमात्म्याला संभवत नसल्यामुळें 'पुरुष' या शब्दानें परमात्मा घेता येणार नाहीं. परंतु तें रूप वासनामयच आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, लोकामध्यें दृष्टोत्पत्तीस येणारें जें हळदीचा रंग वगैरेंसारखें तांबडें, पांढरें वगैरे रूप तेंही तें असूं शकेल. आणि, ज्याप्रमाणें 'पंचमहाभूतें' हें परमात्म्याचें रूप पूर्वी सांगितलें आहे, त्याप्रमाणेंच 'त्या पंचमहाभूताचे रंग' हें एक आणखी दुसरें रूप परमात्म्याचेंच सांगितलें आहे असें म्हणतां येत असल्यामुळें 'पुरुष' या शब्दानें परमात्मा घेतां येतो असें जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर दिलें आहे.

१९ त्या पुरुषाला 'अमूर्ताचा सार' असें म्हटलें आहे. आतां, जो अमूर्ताचा म्हणजे डोळ्यांनीं न दिसणाऱ्या वस्तूंचा सार त्या पुरुषाला डोळ्यांनीं दिसणारें रूप आहे असें म्हणता येत नाहीं. तेव्हां अर्थातच तें रूप वासनामयच घेतलें पाहिजे. आणि म्हणूनच तो पुरुषही लिंगात्माच घेतला पाहिजे.

२० मूर्त आणि अमूर्त अशा दोन प्रकारच्या रूपांचाच.

२१ आतां, 'पुरुष' या शब्दानें जरी परमात्मा घेतां येत नाहीं, तरी 'ब्रह्माचीं मूर्त आणि अमूर्त अशीं दोन रूपें आहेत' अशा रीतीनें परमात्म्याचाही निर्देश पूर्वी केला आहे. तेव्हा 'असें नाहीं' या निषेधवाक्यामधील 'असें' या शब्दानें परमात्मा घेता येईल अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

२२ विशेषणरूपानें. 'राजाचा चाकर' या प्रयोगांत 'राजाचा' हा शब्द 'चाकर' या शब्दाचें विशेषण आहे, व चाकर हा शब्द विशेष्य आहे, असें संस्कृत वैयाकरण लोक मानतात. आतां, वाक्यामध्यें विशेषण हें अप्रधान असतें व विशेष्य हें प्रधान असतें.

२३ ज्याप्रमाणें 'हा राजाचा चाकर आहे असें नाहीं' असें म्हटलें असतां तेथें 'असें' या शब्दानें 'राजाचा चाकर आहे' या पूर्ववाक्यातील प्रधान जो चाकर त्याचाच परामर्श होतो, अप्रधान जो राजा त्याचा परामर्श होत नाहीं; म्हणून 'चाकर नाहीं' असाच त्या वाक्याचा अर्थ होतो, 'राजा नाहीं' असा त्या वाक्याचा अर्थ होत नाहीं; त्याप्रमाणेंच येथेंही 'असें नाहीं' या श्रुतीमधील 'असें' या शब्दानें पूर्ववाक्यांतील प्रधान जीं रूपें त्यांचाच परामर्श होईल, अप्रधान अशा ब्रह्माचा होणार नाहीं. म्हणून हा निषेध रूपाचाच आहे, ब्रह्माचा नाहीं असें सिद्ध होतें.

सविस्तर रीतीनें प्रतिपादन केल्यानंतर, त्याचीं तीं रूपें आहेत त्याचें स्वरूप काय? अशी जिज्ञासा उत्पन्न होते. म्हणून श्रुति असा उपक्रम करिते:–" आतां, यास्तव 'असें नाहीं, असें नाहीं' (असा निषेधमुखानें ब्रह्माचा) निर्देश आहे " (बृ. २।३।६). या श्रुतीमध्यें (ब्रह्माच्या) कल्पित रूपांचा निषेध करून ब्रह्माचें स्वरूप सांगितलें आहे असा आम्ही निश्चय करतो. कारण, 'असें नाहीं, असें नाहीं' या शब्दांनीं ब्रह्माच्या ठिकाणीं कल्पिलेल्या सर्व कार्यांचा निषेध केला आहे. आतां, कार्यांना अ. २ पा. १ सू. १४ यांत सांगितल्याप्रमाणें वास्तविक अस्तित्व नसल्यामुळें त्याचा जो 'असें नाहीं, असें नाहीं' या शब्दांनीं निषेध केला आहे, तो बरोबरच आहे. परंतु, ब्रह्म हें सर्व कल्पनांना आधारभूत असल्यामुळें, त्याचा तसा निषेध करितां येत नाहीं.

आतां, 'शास्त्रानें आपणच (प्रथम) ब्रह्माचीं दोन रूपें दाखवून मग आपणच त्याचा निषेध कसा केला? कारण, चिखल अंगावर घेऊन मग तो धुवून टाकण्यापेक्षा तो अंगावर न घेणेंच बरें' अशी शंका येथें घेऊं नये. कारण, या शास्त्रानें ब्रह्माच्या दोन रूपांचें अस्तित्व सिद्ध करण्याकरितां त्या रूपांचा निर्देश केला नाहीं, तर जीं हीं ब्रह्माच्या ठिकाणीं कल्पिलेलीं दोन रूपें लोकप्रसिद्ध आहेत त्यांचा निषेध करण्याकरितां व त्या (निषेधा-) च्या योगानें ब्रह्माचें शुद्ध स्वरूप सिद्ध करण्याकरितांच शास्त्रानें त्या रूपांचा परामर्श केला आहे. तेव्हां, आमच्यावर कांहीं दोष येत नाहीं. आतां, 'नाहीं नाहीं' हीं जीं दोन निषेधार्थक क्रियापदें आहेत तीं अनुक्रमें ब्रह्माच्या मूर्त आणि अमूर्त अशा दोन्ही रूपांचा निषेध करितात; किंवा पहिलें 'नाहीं' हें क्रियापद महाभूतांच्या समूहाचा निषेध करतें; व दुसरें वासनांच्या समूहाचा निषेध करतें; किंवा 'नाहीं, नाहीं' ही 'वीप्सा' या अर्थीं द्विरुक्ति होय. व या पक्षीं श्रुतीचा अर्थ असा:–' ज्याची

२४ जसा कार्यांचा निषेध करतां येतो तसा.

२५ आता, जर हा निषेध ब्रह्माचा नसून त्याच्या फक्त रूपांचाच असेल, तर श्रुतीमध्यें 'असें नाहीं, असें नाहीं' अशी जी 'असें नाहीं' या शब्दाची द्विरुक्ति केली आहे ती व्यर्थ होईल अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे

२६ तात्पर्य– 'असें नाहीं' हे शब्द दोन ठिकाणीं भिन्न भिन्न अर्थांचे असल्यामुळें 'असें नाहीं' या शब्दाची द्विरुक्ति व्यर्थ होत नाहीं असें समजावें.

२७ वाक्यामध्यें सांगितलेल्या गोष्टींचा त्या वाक्यांतील एखाद्या शब्दानें दाखविलेल्या सर्व व्यक्तींशीं जो संबंध होतो त्याला 'वीप्सा' असें म्हणतात. आता हा संबंध दाखविण्याकरतां त्या शब्दाची द्विरुक्ति केली असते, म्हणजे तो शब्द दोनदां घातलेला असतो. उदा०– 'हा मनुष्य घरोघर जातो' या वाक्यामध्यें 'जाण' या क्रियेचा 'घर' या शब्दानें दाखविलेल्या सर्व व्यक्तींशीं म्हणजे सर्व घरांशीं संबंध होतो म्हणून, 'घर हा शब्द दोनदां घातला आहे. त्याप्रमाणेंच येथेही 'असें नाहीं, असें नाहीं' या वाक्यांत सांगितलेल्या निषेधाचा त्या वाक्यातील 'असें' या

ज्याची म्हणून कल्पना करितां येते तें सर्व ब्रह्म नाहीं '. (या तीन पक्षांपैकीं शेवटलाच पक्ष बरा आहे.) कारण, परिमित वस्तूंचा[28] निषेध केला असतां ' जर ही[29] वस्तु ब्रह्म नाहीं, तर दुसरी कोणती वस्तु ब्रह्म आहे ? ' अशी जिज्ञासा उत्पन्न होते. परंतु, निषेधाची ' वीप्सा ' या अर्थीं द्विरुक्ति असली, म्हणजे तिच्या योगानें सर्व - विषयांचा निषेध होत असल्यामुळें, ब्रह्म हें विषयरूप नाहीं आणि तें प्रत्यगात्मरूप आहे असें समजतें; व अशा रीतीनें वरील जिज्ञासा दूर होते. तेव्हां ' प्रकृत श्रुति ही ब्रह्माच्या ठिकाणीं कल्पिलेल्या प्रपंचाचाच निषेध करिते, परंतु ब्रह्म शिल्लक ठेवते ' असा निर्णय सिद्ध झाला.

असाच निर्णय करण्याचें दुसरें कारण असें आहे कीं, निषेध केल्यानंतर श्रुति पुन्हां असें म्हणते:—' (ब्रह्म तें या-) पलीकडे निराळेंच आहे ' (बृ. २।३।६). जर ' मागील निषेधाचें शून्यामध्यें पर्यवसान आहे ' असें मानलें, तर[30] ' यापलीकडे निराळेंच आहे ' या शब्दांनीं श्रुति कोणाचा निर्देश करील ? श्रुतीचा अक्षरार्थ असाः— ' असें नाहीं, असें नाहीं ' असा (निषेधमुखानें) ब्रह्माचा निर्देश करून श्रुति पुन्हां त्याच ' असें नाहीं, असें नाहीं ' या निर्देशाचा अर्थ स्पष्ट करिते. ' असें नाहीं, असें नाहीं ' या शब्दांचा अर्थ काय ? (तो अर्थ हाः—) " ह्या ब्रह्माहून व्यतिरिक्त कांहीं नाहीं, म्हणून ' असें नाहीं, असें नाहीं ' असें म्हटलें आहे "; पण ' ब्रह्म स्वतःच अस्तित्वांत नाहीं ' अशा अभिप्रायानें कांहीं तसें म्हटलें नाहीं. हीच गोष्ट पुढील वाक्यांत श्रुति सांगतेः— ('ब्रह्म तें या-) पलीकडे निराळेंच आहे, म्हणजे ब्रह्म हें अनिषिद्धच आहे. आतां, या श्रुतीचीं अक्षरें पुढील निराळ्या रीतीनेंही लावितां येतातः[31]—

शब्दानें दाखविलेल्या ज्या जगातील सर्व वस्तू त्याच्याशीं संबंध होतो. म्हणून ' असें ' हा शब्द दोनदां घातला आहे.

२८ कांहीं नियमित वस्तूंचा.

२९ जिचा निषेध केला आहे ती.

३० ब्रह्म आणि त्याचीं रूपें या दोघांचाही निषेध केला आहे असा अर्थ घेऊन वास्तविक रीतीनें एकही वस्तु अस्तित्वांत नाहीं असें पूर्वपक्ष्याच्या मताप्रमाणें मानलें तर.

३१ ' आतां यास्तव असें नाहीं असा (निषेधमुखानें ब्रह्माचा) निर्देश आहे ' ह्या वाक्यापुढें श्रुतीमध्यें ' ह्याहून नाहीं म्हणून असें नाहीं, पलीकडे निराळें आहे ' इतके शब्द आहेत. त्याचे दोन अर्थ होतात. दोन्ही अर्थ घेतांना कांहीं अध्याहृत शब्द घ्यावे लागतात. पहिल्या अर्थाच्या वेळीं एकच वाक्य होतें. त्यापैकीं पहिला अर्थः— " ह्या (ब्रह्मा-) हून (व्यतिरिक्त कांहीं) नाहीं म्हणून ' असें नाहीं ' (असें म्हटलें आहे. ब्रह्म तें या-) पलीकडे निराळें (च) आहे ". दुसरा अर्थः— " ह्या (निर्देशा-) हून पलीकडे निराळा (कांहीं निर्देश) नाहीं म्हणून ' असें नाहीं ' (असें म्हटलें आहे) ".

" ' असें नाहीं, असें नाहीं ' ह्या (निर्देशा-) च्या पलीकडे " इत्यादि. याचा अर्थः— ' प्रपंचाचा निषेध एतद्रूप जो ब्रह्माचा निर्देश त्याच्या पलीकडे ब्रह्माचा निराळा निर्देश नाहीं '. श्रुतीचीं अक्षरें अशा रीतीनें लाविलीं म्हणजे ' नंतर श्रुति पुन्हां असें म्हणते ' हे सूत्रांतील शब्द नांवाला अनुलक्षून आहेत असें समजावें.[33] म्हणजे ' आतां सत्याचें सत्य हें (ब्रह्माचें) नांव होय. प्राण हे खरोखर सत्य आहेत त्यांचें हा (आत्मा) सत्य आहे ' (बृ. २।३।६) असें श्रुति म्हणते असें समजावें. आतां हें म्हणणें, निषेधाचें पर्यवसान ब्रह्मामध्यें आहे असें मानलें, तरच[34] जुळतें. कारण, जर निषेधाचें पर्यवसान शून्यामध्यें आहे असें मानलें, तर[35] ' सत्याचें सत्य ' असें कोणाला म्हणतां येईल ? तेव्हां यावरून ' प्रकृत श्रुतीनें जो निषेध केला आहे त्याचें ब्रह्मामध्येंच पर्यवसान आहे, शून्यामध्यें पर्यवसान नाहीं ' असा आम्ही निश्चय करतों. (२२)

तदव्यक्तमाह हि ॥ २३ ॥

२३ तें (ब्रह्म) अव्यक्त आहे. कारण (श्रुति असेंच) सांगते. (६)

शंकाः— वर ज्या प्रपंचसमूहाचा निषेध केला त्याहून दुसरें निराळें असें जें ब्रह्म तें जर अस्तित्वांत आहे, तर मग त्याचें ज्ञान कां होत नाहीं ? उत्तरः—(कारण), तें अव्यक्त आहे, म्हणजे तें इंद्रियगोचर नाहीं. कारण, तें सर्व दृश्य[1] वस्तूंचें साक्षिभूत[2] आहे. श्रुति देखील असेंच सांगते. उदा०—' त्याचें डोळ्यांनीं ज्ञान होत नाहीं, वाणीनें

३२ ब्रह्म हे निर्गुण व निराकार असल्यामुळें ' तें अमुक प्रकारचें आहे ' असा त्या ब्रह्माचा (विधिमुखानें) निर्देश करता येत नाहीं; तर प्रपंचामध्यें जे घट, पट वगैरे अनेक प्रकार दृष्टोत्पत्तीस येतात त्या प्रकारचें ब्रह्म नाहीं असा निषेधमुखानेंच फक्त त्या ब्रह्माचा निर्देश करता येतो.

३३ पुढील ' आता सत्याचे सत्य ' या श्रुतीमध्यें ब्रह्माला ' सत्याचें सत्य ', असें नांव दिलें असल्यावरून मागील श्रुतीमध्यें ब्रह्माचा निषेध केला नाहीं हें उघड होतें. हीच गोष्ट सूत्रांतील ' नंतर श्रुति पुनः असें म्हणते ' या शब्दानीं दाखविली आहे.

३४ ' असें नाहीं ' ह्या श्रुतीमध्यें सांगितलेल्या निषेधाचें, ब्रह्मव्यतिरिक्त सर्व वस्तूंचा निषेध करून फक्त ब्रह्म शिल्लक ठेवण्याविषयीं तात्पर्य आहे असें मानलें तरच.

३५ ' असें नाहीं ' ह्या श्रुतीमध्यें सांगितलेल्या निषेधाचें, ब्रह्मासुद्धा सर्व वस्तूंचा निषेध करून ' शून्य आहे ' म्हणजे ' कांहींच नाहीं ' असें दाखविण्याविषयीं तात्पर्य आहे असें मानलें तर.

१ सर्व ज्ञेय वस्तूंचें.

२ जें सर्व ज्ञेय वस्तूंचें साक्षिभूत म्हणजे त्या वस्तूंना जाणणारें आहे, तें दुसऱ्या कोणाकडूनही जाणलें जात नाहीं. कारण, त्याला दुसरा साक्षी म्हणजे जाणणारा नाहीं. तेव्हां, अर्थातच तें ब्रह्म इंद्रियगोचर नाहीं असें सिद्ध होतें.

देखील होत नाहीं[3], इतर देवांनीं[4] (देखील) होत नाहीं, तपानें किंवा कर्मानें[5] (देखील) होत नाहीं' (मुं. ३।१।८); "तो हा 'असा नाहीं, असा नाहीं' असा (निषेध-मुखानें वर्णिलेला) आत्मा, तो अज्ञेय आहे; कारण, त्याचें ज्ञान होत नाहीं" (बृ. ३।९।२६); 'जें तें अदृश्य आणि अग्राह्य आहे' (मुं. १।१।६); 'जेव्हां हा या अदृश्य शरीररहित अनिर्वाच्य[6] आणि आश्रयरहित (ब्रह्माच्या ठिकाणीं निर्भय स्थितीप्रत प्राप्त होतो)' (तै. २।७।१). स्मृति देखील असेंच सांगते. उदा०—'हा अव्यक्त[7] आहे, हा अचिंत्य आहे, हा अविकारी आहे असें म्हणतात' (भ. गी. २।२५) इत्यादि. (२३)

अपि संराधने प्रत्यक्षानुमानाभ्याम् ॥ २४ ॥

२४ शिवाय, संराधनकालीं[1] (योगी लोक अव्यक्त अशा ब्रह्माला पाहतात असें) प्रत्यक्ष आणि अनुमान यांवरून (समजतें). (६)

शिवाय, सर्वप्रपंचरहित आणि अव्यक्त अशा या आत्म्याला योगी लोक संराधनकालीं पाहतात. संराधन म्हणजे 'भक्ति आणि ध्यान यांच्या योगानें प्रत्यगात्मा मनांत आणणें वगैरे[2] कर्मांचें अनुष्ठान' होय. (अशा आत्म्याला योगी लोक) संराधनकालीं पाहतात असें कशावरून समजतें ? प्रत्यक्ष आणि अनुमान यांवरून ? म्हणजे श्रुती आणि स्मृती यांवरून[3]. उदा० पुढील श्रुती असेंच सांगतात:— ईश्वरानें बाहेर (तोंडें) असणारीं अशीं (इंद्रियरूपीं) छिद्रें पाडलीं. त्यामुळें (मनुष्य) बाहेर पाहतो, आंत पाहत नाहीं[4]. (परंतु) अमृतत्वाची इच्छा करणारा असा एखादा ज्ञानी मनुष्य डोळे झाकून[5] प्रत्यगात्म्याला पाहतो' (क. ४।१); 'ज्ञानाच्या प्रसादामुळें चित्त शुद्ध झाल्यानंतर तो ध्यान करीत त्या निरवयव (आत्म्या-) ला पाहतो' (मुं. ३।१।८)

---

३ वाणीनें तें बोलता येत नाहीं.

४ इतर इंद्रियांनीं. येथें 'देव' शब्द 'प्रकाशित करणारे' या अर्थानें इंद्रियाना लावला आहे. कारण, इंद्रियें हीं विषयाना प्रकाशित करीत असतात.

५ अग्निहोत्र वगैरे कर्मांनीं.

६ ज्याचें निर्वचन म्हणजे प्रतिपादन करतां येत नाहीं अशा.

७ कोणत्याही इंद्रियाला व्यक्त न होणारा म्हणजे न समजणारा.

१ 'संराधन' शब्दाचा अर्थ पुढें भाष्यामध्येंच स्पष्ट केला आहे.

२ 'वगैरे' शब्दानें 'जप करणें,' 'नमस्कार करणें' हीं कर्में घ्यावीं.

३ मागें अ. १ पा. ३ सू. २८ टी. ८१९ पहा.

४ म्हणजे शरीराच्या आतील पदार्थ मनुष्याच्या दृष्टीस पडत नाहींत.

५ 'डोळे झाकणें' हें एक ध्यान करण्याचें चिन्ह असल्यामुळें 'ध्यान करून परमात्म्याला पाहतो' असें 'डोळे झाकून' या शब्दावरून सूचित होतें.

इत्यादि. स्मृती देखील असेंच सांगतात. उदा०—'जे संतुष्ट आहेत व ज्यांनीं आपलीं इंद्रियें आपल्या ताब्यांत ठेविलीं आहेत असे योगी लोक ध्यानयुक्त होऊन ज्याला ज्योति या रूपानें पाहतात; त्या योगस्वरूपी (ईश्वराला) नमस्कार असो'; 'योगी लोक त्या सनातन भगवंताला पाहतात' इत्यादि. (२४)

शंका:—(संराधनकालीं) एक संराध्य[1] आणि एक संराधक[2] असा संबंध तुम्ही मानीत असल्यामुळें जीवात्मा आणि परमात्मा हे भिन्न आहेत असें अर्थात् सिद्ध[3] होतें. ही शंका बरोबर नाहीं असें सूत्रकार उत्तर देतात:—

प्रकाशादिवच्चावैशेष्यं प्रकाशश्च कर्मण्यभ्यासात् ॥ २५ ॥

२५ प्रकाश वगैरेंप्रमाणें (त्या दोघांमध्यें) भेद नाहीं. प्रकाश- (स्वरूपी आत्मा) कर्मामुळें[4] (भिन्न होतो). कारण, अनेक वेळां (त्या दोघांमध्यें अभेद सांगितला आहे). (६)

ज्याप्रमाणें प्रकाश, आकाश, सूर्य वगैरे पदार्थ, अंगुलि, कमंडलु, उदक वगैरे उपाधिभूत कर्मांमुळें भिन्न आहेतसे भासतात, परंतु खरोखर ते आपली स्वाभाविक एकरूपता टाकीत नाहींत, त्याप्रमाणें हे जे आत्मे भिन्न भिन्न भासतात, ते उपाधीमुळें भासतात; परंतु स्वतः ते एकरूपच आहेत असें समजतें. कारण, वेदान्तवाक्यांमध्यें 'जीव आणि प्राज्ञ हे एक आहेत' असें अनेक वेळां सांगितलें आहे. (२५)

अतोऽनन्तेन तथा हि लिङ्गम् ॥ २६ ॥

२६ म्हणून (जीव हा) अनंत (अशा परमात्म्या-) शीं (एक होतो). कारण, (श्रुतींमध्यें या गोष्टीचें) चिन्ह आहे. (६)

---

१ संराधन (म्हणजे सेवा) करण्यास योग्य जो परमात्मा तो 'संराध्य' होय.

२ संराधन (म्हणजे सेवा) करणारा जो जीवात्मा तो 'संराधक' होय.

३ कारण, सेवा करणारा आणि सेवा करून घेणारा हे दोघे निरनिराळेच असलेले लोकांमध्यें दृष्टोत्पत्तीस येतात.

४ उपाधिभूत जीं ध्यान वगैरे कर्मे त्यामुळें.

५ संराधनकालीं एक म्हणजे जीव संराधक (सेवा करणारा) आणि दुसरा (म्हणजे परमात्मा) संराध्य (सेवा करण्यास योग्य) असा जो भेद भासतो तो केवळ उपाधिभूत जीं ध्यान वगैरे कर्मे त्यांमुळेंच भासतो. वास्तविक रीतीनें संराधक आणि संराध्य हे एकच आहेत असें या सूत्राचें तात्पर्य आहे.

६ अ. ३ पा. २ सू. १५ भाष्य पहा.

म्हणूनच, म्हणजे अभेद हा स्वाभाविक आहे व भेद उपाधीमुळें उत्पन्न होतो म्हणूनच, जीव हा ज्ञानाच्या योगानें अज्ञानाचा नाश केल्यानंतर अनंत म्हणजे प्राज्ञ अशा परमात्म्याशीं ऐक्य पावतो. कारण, श्रुतींमध्यें या गोष्टीचें चिन्ह आहे. उदा०— 'जो त परब्रह्म जाणतो तो खरोखर ब्रह्मच होतो' (मुं. ३।२।९); 'ब्रह्मच असून ब्रह्मामध्यें लीन होतो' (बृ. ४।४।६ नृसिं. ५) इत्यादि. (२६)

उभयव्यपदेशात्त्वहिकुण्डलवत् ॥ २७ ॥

२७ परंतु दोन्ही (प्रकार—) चा निर्देश असल्यामुळें सर्प आणि त्याचीं वेंटोळीं यांप्रमाणें (हें जाणावें). (६)

त्याच संराध्य-संराधक-भावासंबंधानें आपल्या मताचें समर्थन करण्याकरितां सूत्रकार दुसऱ्या मताचा उपन्यास करतातः— श्रुतींमध्यें कांहीं ठिकाणीं जीवात्मा आणि प्राज्ञ आत्मा यांमध्यें भेद सांगितला आहे. उदा०—'नंतर तो ध्यान करीत त्या निरवयव (आत्म्या-) ला पाहतो' (मुं. ३।१।८). या वाक्यामध्यें ध्याता आणि ध्येय अशा रूपानें आणि द्रष्टा आणि द्रष्टव्य अशा रूपानें (जीव आणि परमात्मा यांमध्यें भेद सांगितला आहे). तसेंच, 'पराहून पर अशा दिव्य पुरुषाप्रत तो जातो' (मुं. ३।२।८) या वाक्यामध्यें जाणारा आणि जाण्याचें स्थान अशा रूपानें (भेद सांगितला आहे). तसेंच, 'जो सर्व भूतांचें आंतून नियमन करतो' (बृ. ३।७।१५) या वाक्यामध्यें नियमन करणारा आणि नियमन करून घेणारा अशा रूपानें (भेद सांगितला आहे). परंतु कांहीं ठिकाणीं त्यांचाच अभेद सांगितला आहे. उदा०—'तें तूं आहेस' (छां. ६।८।७); 'मी ब्रह्म आहें' (बृ. १।४।१०); 'हा तुझा आत्मा सर्वांच्या आंत असणारा आहे' (बृ. ३।४।१); 'हा तुझा अमृत असा आत्मा अंतर्यामी आहे'

---

१ ज्ञानी मनुष्याचें मरणसमयीं इतर मनुष्याप्रमाणें प्राणोत्क्रमण होत नाहीं; तर जीव हा मूळचा ब्रह्मरूपच असल्यामुळें तो ज्ञानी मनुष्य ज्ञान झाल्याबरोबर मरणापूर्वीच ब्रह्मामध्यें लीन होतो म्हणजे 'आपण ब्रह्मरूपच आहों' या गोष्टीचा प्रत्यक्ष अनुभव घेतो असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

१ (सू. २७) परमात्मा.

२ श्रुतीमधील 'ध्यान करीत' या शब्दांवरून 'ध्याता' म्हणजे ध्यान करणारा जीवात्मा निराळा, आणि 'ध्येय' म्हणजे ध्यान करण्यास योग्य असा परमात्मा निराळा असा भेद सिद्ध होतो. तसेंच, 'पाहतो' या शब्दावरून 'द्रष्टा' म्हणजे पाहणारा जीवात्मा निराळा, आणि 'द्रष्टव्य' म्हणजे पाहण्यास योग्य असा परमात्मा निराळा असा भेद सिद्ध होतो.

३ याज्ञवल्क्य ऋषि उषस्त ऋषीला सांगत आहेत कीं हा जो तुझा आत्मा म्हणजे जीवात्मा तोच 'सर्वांच्या आंत असणारा असा' म्हणजे परमात्मा आहे.

४ 'अंतर्यामी म्हणून जो कोणी आहे तो तुला माहीत असल्यास सांग' असें उद्दालक ऋषीनें याज्ञवल्क्याला विचारल्यानंतर याज्ञवल्क्य ऋषि सांगत आहेत कीं हा जो तुझा (म्हणजे

बृ. ३।७।३). तेव्हां अशा रीतीनें दोन्ही प्रकारचा निर्देश असतांना जर अभेदच नेयमानें घेतला तर भेदाचा जो निर्देश केला आहे तो फुकटच होईल. म्हणून दोन्ही प्रकारचा निर्देश दृष्टीस पडत असल्यामुळें सर्प आणि त्याचीं वेंटोळीं याच्याप्रमाणें हें तत्त्व समजलें पाहिजे; (म्हणजे) ज्याप्रमाणें 'सर्प' या नात्यानें अभेद आहे, पण वर्तुलाकार, वक्राकार, लंबाकार वगैरे नात्यांनीं भेद आहे, त्याप्रमाणें येथेंही (समजावें). (२७)

प्रकाशाश्रयवद्वा तेजस्त्वात् ॥ २८ ॥

२८ किंवा प्रकाश आणि त्याचा आश्रय याप्रमाणें (हें समजावें). कारण (ते दोन्ही) तेजरूपीच आहेत. (६)

किंवा प्रकाश आणि त्याचा आश्रय यांच्याप्रमाणें हें समजावें. ज्याप्रमाणें सूर्याचा प्रकाश, आणि त्या (प्रकाशा-) चा आश्रय जो सूर्य तो, हे परस्परांपासून अत्यंत भिन्न नाहींत; कारण, ते दोन्ही सारखेच तेजरूपी आहेत, आणि असें असूनही ते भिन्न आहेत असा व्यवहार होतो[1]; त्याप्रमाणें येथेंही समजावें. (२८)

पूर्ववद्वा ॥ २९ ॥

२९ किंवा पूर्वी (सांगितल्या-) प्रमाणें (हें समजावें). (६)

तुझा माझा सर्वांचाच) अमृत असा आत्मा आहे तोच 'अंतर्यामी' होय. 'अंतर्यामी' म्हणजे 'पृथ्वी वगैरे सर्व वस्तूंच्या आत राहून त्यांचें नियमन करणारा' म्हणजे 'त्या सर्व वस्तूंना नियमित-पणाने वागविणारा'.

५ 'वगैरे' शब्दानें 'फणा काढणें' घ्यावें.

६ तात्पर्य— ज्याप्रमाणे सर्प हा एखादे वेळीं वेंटोळें घालून बसतो, एखादे वेळीं वाकडा वाकडा चालतो, एखादे वेळीं दोरीसारखा सरळ लांब पसरतो, आणि एखादे वेळीं आपली फणा वर काढतो अशा त्याच्या अनेक अवस्था आहेत; त्याप्रमाणें परमात्म्याच्या जीवरूपी अनेक अवस्था आहेत. तेव्हा जीव हे परमात्म्यापासून अभिन्न असून भिन्नही आहेत असें सिद्ध होतें असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे

१ (सू. २८) आणि या व्यवहारामुळेच त्या सूर्य आणि प्रकाश यांमध्यें भेदही सिद्ध होतो.

२ जीव आणि परमात्मा हे जरी सूर्य आणि त्याचा प्रकाश याप्रमाणें अभिन्न आहेत, तरी पण, त्या सूर्य आणि त्याचा प्रकाश याप्रमाणेंच ते परस्परांपासून भिन्नही आहेत; म्हणजे ज्याप्रमाणें प्रकाश हा सूर्याचा अवयव आहे, त्याप्रमाणें जीव हा ईश्वराचा अवयव आहे; म्हणून जीव हा परमात्म्यापासून अभिन्न असून भिन्नही आहे असें समजावें असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१ (सू. २९) हे सिद्धांतसूत्र आहे. यातील 'किंवा' हा शब्द 'परंतु' अशा अर्थाचा आहे. या शब्दावरून पूर्वपक्षाचें निराकरण सूचित होतें.

किंवा पूर्वी सूत्र २५ मध्यें जसें सांगितलें आहे तसेंच येथें समजलें पाहिजे. कारण, बंध हा अविवेकामुळें उत्पन्न होतो असें मानलें, तरच विवेकाच्या योगानें मोक्षप्राप्ति संभवते. परंतु जर आत्मा हा वास्तविक रीतीनें बद्ध आहे, आणि तो (सू. २७ मध्यें सांगितल्याप्रमाणें) अहिकुंडलन्यायानें परमात्म्याची एक अवस्था आहे, किंवा (सू. २८ मध्यें सांगितल्याप्रमाणें) प्रकाशाश्रयन्यायानें एक अवयव आहे असें मानलें तर वास्तविक बंधाचा नाश करतां येत नसल्यामुळें मोक्षशास्त्र व्यर्थ होईल. शिवाय, भेद आणि अभेद या दोहोंचाही श्रुति सारख्या रीतीनें निर्देश करीत नाहीं. अभेदाचाच 'स्थापन करण्याची वस्तु' या रूपानें श्रुति निर्देश करिते. परंतु दुसरी वस्तु सिद्ध करण्याच्या उद्देशानें पूर्वीपासूनच प्रसिद्ध असलेल्या[२] भेदाचा श्रुति फक्त अनुवाद करिते. तेव्हां, सू. २५ मध्यें सांगितल्याप्रमाणें जीव हा परमात्म्यापासून भिन्न नाहीं हाच सिद्धांत होय. (२९)

प्रतिषेधाच्च ॥ ३० ॥

३० आणि निषेध केला आहे म्हणूनही (हाच सिद्धांत होय). (६)

आणखी या कारणास्तवही हाच सिद्धांत होयः—'याहून[१] दुसरा कोणी द्रष्टा नाहीं' (बृ. ३।७।२३) इत्यादि शास्त्र 'परमात्म्याहून अन्य चेतन आहे' या गोष्टीचा निषेध करतें. शिवाय, "आता, यास्तव 'असें नाहीं, असें नाहीं' असा (निषेधमुखानें ब्रह्माचा) निर्देश आहे" (बृ. २।३।६); आणि 'ज्याला कारण नाहीं, ज्याला कार्य नाहीं, ज्याच्या आंत कांहीं नाहीं, ज्याच्या बाहेर कांहीं नाहीं' (बृ. २।५।१९) या श्रुतींनींही ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा प्रपंचाचा निषेध केला आहे आणि ब्रह्मच तेवढें शिल्लक ठेविलें आहे. तेव्हां यावरूनही हाच सिद्धांत होय असें निश्चित होतें. (३०)

[आता, येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें एकतिसाव्या सूत्रापासून सदतिसाव्या सूत्रापर्यंत सात सूत्रें आहेत साराशः– (सू. ३१) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, परमात्म्याहून निराळें असें एखादें तरी तत्त्व अस्तित्वात असलें पाहिजे. कारण, श्रुतीमध्यें परमात्म्याला 'पूल' असें म्हटलें आहे. तेव्हा अर्थातच ज्याप्रमाणें पुलाच्या पलीकडे जंगल वगैरे कांहीं तरी असतें, त्याप्रमाणे परमात्म्याच्याही पलीकडे कांहीं तरी असलें पाहिजे. तसेंच 'ब्रह्म हें चार पायांचें आहे, आठ खुरांचें आहे' असें ब्रह्माचें परिमाण श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. तेव्हा ब्रह्म हें परिमित असल्यामुळें त्याहून निराळी अशी दुसरी एखादी अपरिमित वस्तू अस्तित्वात असावी असें समजतें तसेंच, श्रुतीमध्यें जीवात्मा आणि परमात्मा याचा संबंध वर्णिला आहे. आता, एकाच वस्तूमध्ये संबंध संभवत नाहीं. तेव्हा यावरून 'परमात्म्याहून निराळी अशी दुसरी वस्तू अस्तित्वात असावी' असें सिद्ध होतें. तसेंच, छांदोग्यामध्यें भिन्न भिन्न असे अनेक आत्मे वर्णिले आहेत.

२ ज्ञान होण्यापूर्वी व्यवहारामध्यें प्रसिद्ध असलेल्या.

१ (सू. ३०) या परमात्म्याहून.

तेव्हां ' आत्मरूप एकच तत्त्व अस्तित्वांत आहे ' असें म्हणतां येत नाहीं. (सू. ३२) यावर सिद्धां॰ त्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्याअर्थी ब्रह्म हें सर्व जगाचें कारण आहे, आणि कार्याला कारणा॰ शिवाय निराळें अस्तित्व नाहीं, त्याअर्थी ' ब्रह्मापेक्षां निराळें असें दुसरें कोणतेंही तत्त्व अस्तित्वांत नाहीं ' असेंच मानलें पाहिजे. आणि असें मानलें तरच ' ब्रह्माच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' ही श्रुतीमधील प्रतिज्ञा बरोबर जुळते. आता, परमात्म्याला ' पूल ' असें जें म्हटलें आहे, त्याचा अभिप्राय इतकाच कीं, ज्याप्रमाणें पूल बांधला असता तेथें पाणी अव्यवस्थितपणानें रस्त्यावर येत नाहीं, त्याप्रमाणें ब्रह्माच्या योगानें जगांतील सूर्य, चंद्र वगैरे सर्व वस्तू अव्यवस्थितपणानें वागत नाहींत. (सू. ३३) तसेंच श्रुतीमध्यें जें ब्रह्माला ' चार पायांचें ' इत्यादि परिमाण सांगितलें आहे ती केवळ कल्पना आहे. कारण, त्याशिवाय ब्रह्माची उपासना करता येत नाहीं. (सू. ३४) आतां, श्रुतीमध्यें जे जीवात्मा आणि परमात्मा याच्या मधील संबंध आणि भेद वर्णिले आहेत, ते उपाधीमुळें कल्पिलेले आहेत; खरे नव्हेत. (सू. ३५) म्हणजे सुषुप्त्यवस्थेमध्यें शरीर वगैरे उपाधींचा त्याग करून जीव हा आपल्या स्वरूपामध्यें लीन होतो; हाच जीवात्मा आणि परमात्मा याचा संबंध होय. आणि जागेपणा वगैरे अवस्थामध्यें जीव हे परमात्म्याहून भिन्न असल्यासारखे भासतात; हाच जीवात्मा आणि परमात्मा यांच्यामधील भेद होय. श्रुतीमध्येंही असेच संबंध आणि भेद दाखविले आहेत. तात्पर्य, ' आत्मरूप एकच तत्त्व अस्तित्वांत आहे ' असें सिद्ध झालें. (सू. ३६) शिवाय, श्रुतीमध्यें अनेक ठिकाणीं परमात्म्याहून इतर वस्तूच्या अस्तित्वाचा निषेध केला आहे, त्यावरूनही हीच गोष्ट सिद्ध होते. (सू. ३७) शिवाय, ही गोष्ट मानली म्हणूनच श्रुतिस्मृतींमध्यें सांगितलेलें परमात्म्याचें सर्वव्यापित्व संभवतें. जर परमात्म्याहून दुसरी वस्तु अस्तित्वात असती तर तें संभवलें नसतें.]

परमतः सेतून्मानसंबन्धभेदव्यपदेशेभ्यः ॥ ३१ ॥

३१ या (ब्रह्माच्या) पलीकडे (एक तत्त्व आहे असें) सेतु[1], उन्मानें[2], संबंध आणि भेद यांच्या निर्देशावरून (समजतें). (७)

आतां, ' जें हें सर्वप्रपंचरहित ब्रह्म निश्चित केलें आहे त्याच्या पलीकडे दुसरें एक निराळें तत्त्व आहे किंवा नाहीं ' असा श्रुतींच्या परस्परविरोधावरून संशय येतो. कांहीं वाक्यांकडे वरवर पाहिलें असतां तीं ' ब्रह्माच्या पलीकडे निराळें एक तत्त्व आहे ' असें जणू काय प्रतिपादन करतात असें वाटतें. तेव्हां त्या वाक्यांमध्यें आलेल्या शंकेचा परिहार करण्याकरितां या (सूत्रा-) ला आरंभ केला आहे.

आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें:— या ब्रह्माच्या पलीकडे निराळें एक तत्त्व आहे असें मानलें पाहिजे. कशावरून ? सेतूच्या निर्देशावरून, उन्मानाच्या निर्देशावरून, संबंधाच्या निर्देशावरून, आणि भेदाच्या निर्देशावरून. प्रथमतः सेतूचा निर्देश असाः—

---

१ धरण.

२ मर्यादित परिमाण.

'आतां जो आत्मा तो धारण करणारा असा सेतु आहे' (छां. ८।४।१). या वाक्यामध्यें आत्मशब्दानें निर्दिष्ट केलेलें जें ब्रह्म त्याला 'सेतु' असें म्हटलें आहे. आतां, व्यवहारामध्यें सेतु शब्द हा 'पाण्याचा लोट बंद करणारा जो माती, लाकूड वगैरेंचा समूह' त्या अर्थी प्रसिद्ध आहे. आणि हा सेतु शब्द येथें आत्म्याला लावला आहे. तेव्हां व्यवहारांतील सेतूप्रमाणें हा आत्मरूप सेतु देखील दुसऱ्या वस्तूचें अस्तित्व सुचवितो. शिवाय, 'सेतूच्या पार जाऊन' (छां. ८।४।२) या वाक्यामध्यें 'पार जाणें' या शब्दाचा प्रयोग केल्यावरूनही हीच गोष्ट सूचित होते. ज्याप्रमाणें व्यवहारांतील सेतूच्या पार जाऊन मनुष्य 'जें सेतु नाहीं' अशा स्थलाप्रत प्राप्त होतो, त्याप्रमाणें आत्मरूप सेतूच्या पार जाऊन जीव हा 'जो सेतु नाहीं' म्हणजे जो आत्मा नाहीं अशा पदार्थाप्रत प्राप्त होतो असें समजतें. तसा उन्मानाचाही निर्देश पुढील श्रुतीमध्यें केला आहे:— तें हें चार पायांचें, आठ खुरांचें आणि सोळा अवयवांचें ब्रह्म होयें. आतां, व्यवहारामध्यें जो पदार्थ मोजलेला असतो म्हणजे मर्यादित परिमाणाचा असतो. उदा०— नाणें वगैरे; त्याहून निराळा असा एक पदार्थ असतो असें प्रसिद्ध आहे. तेव्हां ब्रह्म ही

३ सर्व जगाला धारण करणारा.

४ पाण्याचा चालू असलेला प्रवाह बंद करून दुसरीकडे प्रवाह सुरू करण्याकरिता म्हणजे कालवा काढण्याकरिता माती, लाकूड वगैरे पदार्थांचें तयार केलेलें धरण.

५ ज्याप्रमाणें लोकामधील सेतूपेक्षा पलीकडील प्रदेश घट, पट वगैरे अन्य वस्तू अस्तित्वात असतात, त्याप्रमाणेंच येथही ब्रह्मरूपी सेतूपेक्षा एखादी तरी अन्य वस्तु अस्तित्वात असली पाहिजे असें श्रुतीमध्यें ब्रह्माला लावलेल्या 'सेतु' या शब्दावरून सूचित होतें.

६ आत्मरूप सेतूच्या.

७ 'पार जाणें' या शब्दाचा 'ओलांडणें' हा अर्थ आहे असें पूर्वपक्षी मानतो.

८ 'आत्म्यापेक्षा निराळें म्हणजे जें आत्मरूपीं नव्हे असें एक तत्त्व आहे' हीच गोष्ट.

९ ब्रह्माचे पाद म्हणजे पाय चार आहेत. (१) पूर्व, दक्षिण, पश्चिम, आणि उत्तर ह्या चार दिशा मिळून एक पाय होय. (२) पृथ्वी, आकाश, स्वर्ग आणि समुद्र हे चार मिळून एक पाय होय. (३) अग्नि, सूर्य, चंद्र आणि वीज हे चार मिळून एक पाय होय. (४) चक्षु, श्रोत्र, वाणी आणि मन हे चार मिळून एक पाय होय. ह्या प्रत्येक पायाला दोन दोन खूर आहेत म्हणजे पूर्व आणि दक्षिण मिळून दोन दिशाचा एक खूर, पश्चिम आणि उत्तर मिळून एक खूर. तसेंच, पृथ्वी आणि आकाश मिळून एक खूर, याप्रमाणे दोन दोन अवयवाचा एक एक खूर असे एकंदर ब्रह्माला आठ खूर आहेत व ह्या प्रत्येक खुराचे दोन अवयव मिळून एकंदर ब्रह्माचे सोळा अवयव आहेत.

१० 'अमुक प्रकारचा हा पदार्थ आहे' अशी ज्या पदार्थाची मर्यादा ठरविलेली असते.

११ 'रुपया हा चार पावल्याचा, आठ चवल्याचा किंवा सोळा आण्याचा' अशी रुपयाची मर्यादा ठरविलेली असल्यामुळें तो मर्यादित परिमाणाचा आहे. 'वगैरे' शब्दानें मनुष्य वगैरे पदार्थ घ्यावे. कारण 'मनुष्य हा दोन हाताचा, दोन पायाचा' अशा रीतीनें त्याची ही मर्यादा ठरविलेलीच आहे.

वस्तु देखील मोजलेली असल्यामुळें तिच्याहून निराळी अशी एक वस्तु असली पाहिजे असें निश्चित होतें. तसा संबंधांचा[12] निर्देशही पुढील श्रुतींमध्यें केला आहे:—' हे सोम्य ! तेव्हां तो सताशीं एक[13] होतो ' (छां. ६।८।१); ' शरीरामध्यें राहणारा हा आत्मा प्राज्ञ आत्म्यानें (निद्रावस्थेमध्यें) आलिंगिलेला आहे ' (बृ. ४।३।२१). आतां, परिमित[14] पदार्थांचा परिमित पदार्थांशीं संबंध असलेला दृष्टीस पडतो. उदा०— मनुष्यांचा नगराशीं संबंध (असलेला दृष्टीस पडतो). आणि सुषुप्तीमध्यें जीवांचा ब्रह्माशीं संबंध श्रुतीनें सांगितला आहे. तेव्हां ' त्या ब्रह्माच्या पलीकडे दुसरा एक अपरिमित पदार्थ आहे ' असें निश्चित[15] होतें. तसा भेदाचा निर्देश देखील हीच गोष्ट सुचवितो. उदा०— ' जो हा आदित्याच्या आंत सुवर्णमय पुरुष दृष्टीस पडतो ' (छां. १।६।६) या वाक्यांत आदित्यामध्यें राहणाऱ्या ईश्वराचा उल्लेख करून, नंतर ' आतां, जो हा डोळ्यांमध्यें पुरुष दृष्टीस पडतो ' (छां. १।७।५) या वाक्यांत त्या ईश्वराहून भिन्न अशा डोळ्यामध्यें राहणाऱ्या ईश्वराचा श्रुति उल्लेख करिते. शिवाय, या ईश्वराच्या[16] रूप वगैरे (धर्मां-) चा त्या ईश्वराच्या[17] ठिकाणीं अतिदेशही श्रुति करते. उदा०-' जें ह्याचें रूप तेंच त्याचें रूप; जे ह्याचे सांधे ते (त्याचे) सांधे; जें ह्याचें नांव तें (त्याचें) नांव ' (छां. १।७।५). शिवाय, या दोन्ही ईश्वरांचें ईश्वरत्व मर्यादित आहे असेंही श्रुति सांगते. उदा०— ' जे ह्यांच्या[18] वर लोक आहेत त्यांचा, आणि देवांच्या ज्या इच्छा त्यांचा तो[19] स्वामी होतो ' (छां. १।६।८) हें एकाचें ईश्वरत्व होय. तसेंच, ' जे ह्यांच्या[20] खालीं लोक

---

१२ जीव आणि ब्रह्म या दोघांच्या संबंधाचा.

१३ ' तेव्हां म्हणजे निद्रावस्थेमध्यें तो म्हणजे जीवात्मा सताशीं म्हणजे परमात्म्याशीं एक होतो ' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

१४ मर्यादित परिमाणाच्या.

१५ ज्याअर्थी परिमित पदार्थांचा परिमित पदार्थांशींच संबंध असतो, आणि ज्या अर्थी जीव आणि ब्रह्म यांच्यामध्यें संबंध श्रुतीनें सांगितला आहे, त्याअर्थी जीव आणि ब्रह्म हे पदार्थ परिमितच आहेत असें सिद्ध होतें. आतां परिमित आणि अपरिमित हे संबंधी पदार्थ असल्यामुळें एकावांचून दुसरा असूं शकत नाहीं. तेव्हां अपरिमितावांचून परिमित असूं शकत नाहीं, हें सिद्ध झालें. आतां ज्याअर्थी ब्रह्म ही परिमितच वस्तु आहे, त्याअर्थी अपरिमित अशी त्या ब्रह्माहून एक निराळी वस्तु असलीच पाहिजे असें सिद्ध झालें.

१६ आदित्यामध्यें राहणाऱ्या ईश्वराच्या (मागें अ. १ पा. १ सू. २० भाष्य पहा.)

१७ डोळ्यामधील ईश्वराच्या.

१८ ह्या सूर्याच्या.

१९ आदित्यामधील ईश्वर.

२० ह्या डोळ्यामधील ईश्वराच्या.

आहेत त्यांचा, आणि मनुष्यांच्या ज्या इच्छा त्याचा, तो[21] स्वामी होतो ' (छां. १।७।६) असें दुसऱ्याचें ईश्वरत्व आहे. जसें 'हें मगध देशाच्या राजाचें राज्य आहे आणि हें विदेह देशाच्या राजाचें राज्य आहे; (तसें हें होय.). तेव्हां या सेतु वगैरेंच्या निर्देशावरून ब्रह्माच्या पलीकडे एक निराळें तत्त्व आहे असें सिद्ध होतें. (३१)

. या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः—

सामान्यात्तु ॥ ३२ ॥

३२ परंतु साम्यामुळें (ब्रह्माला सेतु म्हटलें आहे). (७)

' परंतु ' या शब्दानें (सूत्रकार) वर प्रदर्शित केलेल्या मताचें निवारण करतात. ब्रह्माहून निराळें कोणतेंही तत्त्व असूं शकत नाहीं. कारण (तसें तत्त्व आहे अशाबद्दल) कांहीं प्रमाण नाहीं; म्हणजे ' ब्रह्माहून एक निराळें तत्त्व अस्तित्वांत आहे ' अशाबद्दल काहीं प्रमाण आढळत नाहीं. जगातील उत्पन्न होणाऱ्या सर्व वस्तूंची उत्पत्ति वगैरे ब्रह्मापासून होतात असें आम्हीं मागें निश्चित केलें आहे. आणि कार्य हें कारणाहून भिन्न नसतें (हें देखील आम्हीं मागें निश्चित केलें[1] आहे). शिवाय, ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशी दुसरी उत्पत्तिरहित वस्तही[2] असूं शकत नाहीं. कारण, ' हे सोम्य ! हें पूर्वी सतच होतें आणि तें एक अद्वितीय असेंच होतें ' (छां. ६।२।१) असा श्रुतीनें निश्चय दाखविला आहे. शिवाय, 'एकाचें ज्ञान झालें असतां सर्वांचें ज्ञान होतें ' या (श्रुतीच्या) प्रतिज्ञेवरूनही ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा दुसऱ्या वस्तूचें अस्तित्व मानतां येत नाहीं.[3]

शकाः—सेतु वगैरेंचे निर्देश हे ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा तत्त्वाचें अस्तित्व सुचवितात असें मीं वर म्हटलें आहे. उत्तरः— हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. प्रथमतः सेतूचा

---

२१ डोळ्यातील ईश्वर.

२२ तात्पर्य—आदित्यमंडलातील पुरुष आणि डोळ्यामधील पुरुष या दोघांचीं आदित्यमंडल आणि डोळे अशीं भिन्न भिन्न स्थानें सांगितलीं आहेत. तसेंच, त्या दोघांपैकीं एकाच्या म्हणजे आदित्यमंडळातील पुरुषाच्या धर्मांचा दुसऱ्यावर म्हणजे डोळ्यातील पुरुषावर अतिदेश केला आहे. तसेंच, त्या दोन पुरुषाच्या मालकीचे देशही भिन्न भिन्न सांगितले आहेत. यावरून ते दोन पुरुष एक नव्हेत असें म्हणावें लागतें. तेव्हा अर्थातच परमात्म्याहून निराळें एक तत्त्व आहे असें सिद्ध होतें असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१ तेव्हा उत्पन्न होणाऱ्या सर्व वस्तू ब्रह्मापासूनच उत्पन्न होत असल्यामुळें, व म्हणूनच ब्रह्माहून त्या निराळ्या नसल्यामुळें, ब्रह्माहून निराळ्या वस्तूचें अस्तित्व सिद्ध होत नाहीं.

२ आता, ' उत्पन्न न होणारी अशीच एखादी वस्तु ब्रह्माहून निराळी असेल ' असें जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर आहे.

३ कारण, जर ब्रह्मापेक्षा निराळी एखादी वस्तु अस्तित्वांत असेल, तर ब्रह्माचे ज्ञान झालें तरी त्या वस्तूचें ज्ञान होण अशक्य असल्यामुळें ही वर सांगितलेली प्रतिज्ञा सिद्ध होणार नाहीं.

निर्देश हा ब्रह्माहून निराळ्या वस्तूचें अस्तित्व सिद्ध करूं शकत नाहीं. कारण 'आत्मा सेतु आहे' असेंच फक्त श्रुति म्हणते; 'त्याच्या पलीकडे कांहीं आहे' असें म्हणत नाहीं. आतां 'दुसरी वस्तु अस्तित्वांत असल्याशिवाय आत्म्याला सेतु म्हणतां येत नाहीं म्हणून दुसऱ्या कोणत्या तरी वस्तूचें अस्तित्व मानलेंच पाहिजे' असें जर म्हणशील तर तेंही सयुक्तिक नाहीं. कारण, जी लोकांत प्रसिद्ध नाहीं अशा वस्तूची कल्पना करणें म्हणजे हा एक प्रकारचा जुलूम आहे. शिवाय, "आत्म्याला सेतु म्हटलें आहे, यावरून 'लौकिक सेतूप्रमाणें आत्मरूप सेतूहूनही व्यतिरिक्त वस्तु अस्तित्वांत आहे' असें अर्थात् सिद्ध होतें" असें जर मानलें तर त्यावरून 'लौकिक सेतूप्रमाणें आत्मरूप सेतु देखील माती, लांकूड वगैरेंचा केला आहे' असें मानावें लागेल. पण असें मानणें तर सयुक्तिक नाहीं. कारण, तसें मानलें असतां 'आत्मा उत्पन्न होत नाहीं' इत्यादि ज्या गोष्टी श्रुतींत सांगितल्या आहेत त्या विरुद्ध होतील. तेव्हां सेतूशीं साम्य असल्यामुळें आत्म्याला 'सेतु' म्हटलें आहे असें म्हणणेंच बरोबर आहे. आत्मा हा जगाचें आणि जगाच्या ज्या मर्यादा आहेत त्यांचें रक्षण करतो म्हणून त्याचें लौकिक सेतूशीं साम्य आहे. तेव्हां 'तो (लौकिक) सेतूप्रमाणें सेतु आहे' अशा रीतीनें प्रकृत जो आत्मा त्याची स्तुति केली आहे. 'सेतूच्या पार जाऊन' या वाक्यामध्येंही 'पार जाणें' या शब्दाचा 'ओलांडणें' असा अर्थ घेणें संभवत नाहीं, म्हणून त्याचा 'प्राप्त करून घेणें' असाच अर्थ घेतला पाहिजे. ज्याप्रमाणें 'हा व्याकरणाच्या पार गेला आहे' म्हणजे 'यानें व्याकरण (व्याकरणाचें ज्ञान) प्राप्त करून घेतलें आहे' असा अर्थ समजतात, 'यानें व्याकरण ओलांडलें आहे' असा अर्थ समजत नाहींत; त्याप्रमाणें-(च येथें समजावें). (३२)

बुद्ध्यर्थः पादवत् ॥ ३३ ॥

३३ बुद्धी-(च्या उपयोगा-) करितां (ब्रह्माला उन्मान कल्पिलें आहे). पादांप्रमाणें (हें होय). (७)

आतां, जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं 'उन्मानाचा निर्देश केला असल्यामुळें ब्रह्माहून निराळी एक वस्तु आहे'; त्यावर उत्तरः— उन्मानाचा जो निर्देश केला आहे

४ जर आत्मा हा मातीचा व लांकडाचा असेल, तर माती व लांकूड हे पदार्थ उत्पन्न होत असल्यामुळें आत्माही उत्पन्न होतो असें मानावें लागेल. तेव्हां अर्थातच 'आत्मा उत्पन्न होत नाहीं' हें म्हणणें विरुद्ध होईल.

५ म्हणजे, 'ज्याप्रमाणें सेतूच्या पलीकडे कांहीं तरी निराळी वस्तु असते, त्याप्रमाणें आत्म्याच्याही पलीकडे कांहीं तरी निराळी वस्तु आहे' ही गोष्ट मनांत आणून श्रुतीनें आत्म्याला 'सेतु' म्हटलें आहे हें म्हणणें बरोबर नाहीं. असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

आहेत त्यांचा, आणि मनुष्यांच्या ज्या इच्छा त्याचा, 'तो[21] स्वामी होतो' (छां. १।७।६) असें दुसऱ्याचें ईश्वरत्व आहे.[22] जसें 'हें मगध देशाच्या राजाचें राज्य आहे आणि हें विदेह देशाच्या राजाचें राज्य आहे; (तसें हें होय.). तेव्हां या सेतु वगैरेंच्या निर्देशावरून ब्रह्माच्या पलीकडे एक निराळें तत्त्व आहे असें सिद्ध होतें. (३१)

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः--

सामान्यात्तु ॥ ३२ ॥

३२ परंतु साम्यामुळें (ब्रह्माला सेतु म्हटलें आहे). (७)

'परंतु' या शब्दानें (सूत्रकार) वर प्रदर्शित केलेल्या मताचें निवारण करतात. ब्रह्माहून निराळें कोणतेंही तत्त्व असूं शकत नाहीं. कारण (तसें तत्त्व आहे अशाबद्दल) कांहीं प्रमाण नाहीं; म्हणजे 'ब्रह्माहून एक निराळें तत्त्व अस्तित्वांत आहे' अशाबद्दल कांहीं प्रमाण आढळत नाहीं. जगांतील उत्पन्न होणाऱ्या सर्व वस्तूंची उत्पत्ति वगैरे ब्रह्मापासून होतात असें आम्हीं मागे निश्चित केलें आहे. आणि कार्य हें कारणाहून भिन्न नसतें (हें देखील आम्हीं मागें निश्चित केलें[1] आहे). शिवाय, ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशी दुसरी उत्पत्तिरहित वस्तूही असूं शकत नाहीं. कारण, 'हे सोम्य! हें पूर्वी[2] सतच होतें आणि तें एक अद्वितीय असेंच होतें' (छा. ६।२।१) असा श्रुतीनें निश्चय दाखविला आहे. शिवाय, 'एकाचें ज्ञान झालें असतां सर्वांचें ज्ञान होतें' या (श्रुतीच्या) प्रतिज्ञेवरूनही ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा दुसऱ्या वस्तूचें अस्तित्व मानतां येत नाहीं.[3]

शंकाः--सेतु वगैरेंचे निर्देश हे ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा तत्त्वाचें अस्तित्व सुचवितात असें मीं वर म्हटलें आहे. उत्तरः-- हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. प्रथमतः सेतूचा

---

२१ डोळ्यातील ईश्वर.

२२ तात्पर्य--आदित्यमंडलांतील पुरुप आणि डोळ्यामधील पुरुप या दोघाचीं आदित्यमंडल आणि डोळे अशीं भिन्न भिन्न स्थानें सांगितलीं आहेत. तसेंच, त्या दोघांपैकीं एकाच्या म्हणजे आदित्यमंडळातील पुरुषाच्या धर्मांचा दुसऱ्यावर म्हणजे डोळ्यातील पुरुषावर अतिदेश केला आहे. तसेंच, त्या दोन पुरुषाच्या मालकीचे देशही भिन्न भिन्न सांगितले आहेत. यावरून ते दोन पुरुष एक नव्हेत असें म्हणावें लागतें. तेव्हा अर्थातच परमात्म्याहून निराळें एक तत्त्व आहे असें सिद्ध होतें असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१ तेव्हा उत्पन्न होणाऱ्या सर्व वस्तू ब्रह्मापासूनच उत्पन्न होत असल्यामुळें, व म्हणून ब्रह्माहून त्या निराळ्या नसल्यामुळें, ब्रह्माहून निराळ्या वस्तूचें अस्तित्व सिद्ध होत नाहीं.

२ आतां, 'उत्पन्न न होणारी अशीच एखादी वस्तु ब्रह्माहून निराळी असेल' असें जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर आहे.

३ कारण, जर ब्रह्मापेक्षा निराळी एखादी वस्तु अस्तित्वांत असेल, तर ब्रह्माचें ज्ञान झालें तरी त्या वस्तूचें ज्ञान होणें अशक्य असल्यामुळें ही वर सांगितलेली प्रतिज्ञा सिद्ध होणार नाहीं.

होतो, तोचें (जीवाचा) परमात्म्याशीं संबंध होय. अशा रीतीनें जीवाचा परमात्म्याशीं संबंध उपाधीमुळें गौण रीतीनें होतो, (वास्तविक) परमात्मा मर्यादित परिमाणाचा आहे म्हणून होतो असें नाहीं. तसेंच, ब्रह्मसंबंधानें जो भेदाचा निर्देश होतो तो देखील भिन्न भिन्न उपाधींमुळें गौण रीतीनें होतो, (वास्तविक) ब्रह्माला भिन्न स्वरूपें आहेत म्हणून होत नाहीं. ' प्रकाश वगैरेंप्रमाणें हें होय ' या वाक्यात दृष्टात सांगितलें आहेत. ज्याप्रमाणें सूर्याचा किंवा चंद्राचा प्रकाश हा एक असून उपाधींच्या संबंधामुळें विशेष प्रकारचा होतो, आणि उपाधी नष्ट झाल्या म्हणजे त्या (प्रकाशासंबंधानें) संबंधाचा निर्देश होतो आणि भिन्न भिन्न उपाधींमुळें भेदाचा निर्देश होतो[3], किंवा ज्याप्रमाणें सुई, फास वगैरे (छिद्र-) तील आकाशासंबंधानें संबंधाचा आणि भेदाचा निर्देश उपाधींमुळेंच होतो[4], त्याप्रमाणेंच (वरील गोष्ट आहे असें जाणावें). (३४)

उपपत्तेश्च ॥ ३५ ॥

३५ आणि (असलेच संबंध[1] आणि भेद[2]) संभवत असल्यामुळें (त्यांचे निर्देश गौण आहेत). (७)

शिवाय, असल्या प्रकारचाच संबंध संभवतो, निराळ्या प्रकारचा संभवत नाहीं. ' तो आपल्या स्वरूपामध्यें लीन होतो ' (छां. ६।८।१) या श्रुतींत स्वरूपसंबंधच

---

१ जाग्रदवस्थेमध्यें उत्पन्न झालेल्या भेदज्ञानाचा जो निद्रावस्थेमध्यें नाश होतो तोच.

२ बुद्धि वगैरे उपाधींमुळें

३ ज्याप्रमाणें अनेक खिडक्यामधून घरात आलेला सूर्याचा प्रकाश हा जरी सर्व ठिकाणीं मूळचा एकसारखाच आहे, तरी चौकोनी, वाटोळी वगैरे ज्या आकाराची जी खिडकी असेल तीमधून आलेला तो प्रकाश त्याच आकाराचा भासत असल्यामुळें तो विशेष प्रकारचा होतो, आणि त्या खिडक्याचा नाश होऊन चोहोंकडे प्रकाश पसरला म्हणजे त्या खिडकीमधील प्रकाशाचा थोरल्या प्रकाशाशीं संबंध झाला असें म्हणतात (हा स्वरूपसंबंध होय. संयोगसंबंध नव्हे), आणि खिडक्या कायम असताना एका खिडकीमधून आलेल्या प्रकाशापेक्षा दुसऱ्या खिडकीमधून आलेला प्रकाश भिन्न आहे असें म्हणतात (हा भेद औपाधिक होय, खरा नव्हे), त्याप्रमाणेंच येथेंही ' जीवात्म्याचा परमात्म्याशीं संबंध होतो ', व ' जीवात्मा आणि परमात्मा हे भिन्न भिन्न आहेत ' असें म्हणतात असें समजावें.

४ ' सुई, पाश वगैरेंमधील आकाश हें सुई, पाश वगैरेंचा नाश झाला असता थोरल्या आकाशाशीं संबद्ध होतें ' असें जें लोकामध्यें म्हणतात, तो संबंधाचा निर्देश होय, आणि सुईमधील आकाश आणि पाशामधील आकाश हीं भिन्न आहेत असें जें लोकामध्यें म्हणतात, तो भेदाचा निर्देश होय. हे दोन्ही प्रकारचे निर्देश सुई, पाश वगैरे उपाधींमुळें होतात. ह्या संबंधाला ' स्वरूपसंबंध ' म्हणतात आणि या भेदाला ' औपाधिक भेद ' म्हणतात

१ (सू. ३५) स्वरूपसंबंध.

२ औपाधिक भेद.

तो देखील ' ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा वस्तूचें अस्तित्व आहे ' या गोष्टीचा बोध करून देण्याकारितां केला नाहीं, तर बुद्धी- (च्या उपयोगा-) कारितां म्हणजे उपासनेकारितां केला आहे (असे समजावें). आपली बुद्धि (निर्गुण) ब्रह्माच्या ठिकाणीं स्थिर होत नाहीं म्हणून ' चार पायांचें, आठ खुरांचें, आणि सोळा अवयवांचें ब्रह्म आहे ' अशीं विकारांच्या द्वारानेंच ब्रह्माला उन्मानाची कल्पना केली आहे. कारण, कांहीं लोक मंदबुद्धीचे, कांहीं मध्यमबुद्धीचे व कांहीं उत्तमबुद्धीचे असल्यामुळें सर्व लोकांना अविकारी आणि अनंत अशा ब्रह्माच्या ठिकाणीं आपली बुद्धि स्थिर करतां येत नाहीं. पादांप्रमाणें हें होय; ज्याप्रमाणें मन आणि आकाश हीं जीं अनुक्रमें ब्रह्माचीं आध्यात्मिक आणि आधिदैविक चिन्हें त्यांना अनुक्रमें वाणी वगैरे मनासंबंधीं चार पादांची व अग्नी वगैरे आकाशासंबंधीं चार पादांची ध्यानाकरतां कल्पना केली आहे, त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट समजावी. किंवा ' पादांप्रमाणें (हें होय) ' याचा अर्थ असा समजावा:—ज्याप्रमाणें देवघेव वाढण्याकारितां कार्षापणाचे पाद म्हणजे विभाग कल्पितात. कारण, (मालाच्या किंमतींचें) परिमाण नियमित नसल्यामुळें ' विकत देणें ' किंवा ' विकत घेणें ' वगैरे देवघेव करतांना सर्व लोक नेहमीं सवंध कार्षापणाचाच उपयोग करूं शकत नाहींत, त्याप्रमाणेंच वरील गोष्ट आहे असें समजावें. (३३)

स्थानविशेषात्प्रकाशादिवत् ॥ ३४ ॥

३४ (संबंध आणि भेद यांचे निर्देश) स्थानभेदामुळें आहेत. प्रकाश वगैरेंप्रमाणें (हें होय). (७)

या सूत्रामध्यें संबंधाच्या आणि भेदाच्या अशा दोन्ही निर्देशांचा (सूत्रकार) परिहार करतात:— आतां जें आणखी म्हटलें आहे कीं संबंधाच्या निर्देशामुळें आणि भेदाच्या निर्देशामुळें ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशी वस्तु आहे; तें देखील बरोबर नाहीं. कारण, वस्तु एक असूनही भिन्न भिन्न स्थानांमुळें तिच्या संबंधानें हे दोन्ही निर्देश करतां येतात. ' संबंधाचा निर्देश करतां येतो ' याचा अर्थ असा:— बुद्धि वगैरे ज्या उपाधी तद्रूप भिन्न भिन्न स्थानाशीं (आत्म्याचा) संबंध होऊन त्यामुळें (त्याच्या) ठिकाणीं) जें भेदज्ञान उत्पन्न होतें त्याचा, उपाधी नष्ट झाल्या असतां जो नाश

---

१ अ. २ पा. ४ सू. १४ टीप १३ पहा.

२ पावलीचे. कार्षापण शब्दाचा ' रुपया ' असाही अर्थ आहे.

३ म्हणजे ज्याप्रमाणें व्यवहाराकरतां नाण्याचे विभाग कल्पिले आहेत, त्याप्रमाणें उपासनेकरतां परमात्म्याला चार पाय वगैरे उन्मानाची कल्पना केली आहे.

नाहीं ' असें समजतें. उदा०–'तोच खालीं आहे' (छां. ७।२५।१); 'मीच खालीं आहे' (छां. ७।२५।१); 'आत्माच खालीं आहे' (छां. ७।२५।२); 'हें सर्व आत्म्याहून निराळें असें जो जाणतो, त्याला हें सर्व टाकून देतें' (बृ. २।४।६); 'हें सर्व ब्रह्मच आहे' (मुं. २।२।११); 'हें सर्व आत्माच आहे' (छां. ७।२५।२); 'येथें अनेक असें कांहीं नाहीं' (बृ. ४।४।१९); 'ज्याच्याहून उत्कृष्ट (किंवा) निकृष्ट असें कांहीं नाहीं' (श्वे. ३।९); 'ज्याला कारण नाहीं; ज्याला कार्य नाहीं, ज्याला आंत कांहीं नाहीं, ज्याला बाहेर कांहीं नाहीं असें तें हें ब्रह्म होय' (बृ. २।५।१९) इत्यादि जीं वाक्यें आपल्या (म्हणजे ब्रह्माच्या) प्रकरणामध्यें आलीं आहेत तीं निराळ्या तऱ्हेनें लावणें शक्य नसल्यामुळें तीं ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा वस्तूच्या अस्तित्वाचाच निषेध करतात (असें समजलें पाहिजे). शिवाय, 'ब्रह्म सर्वांच्या आंत आहे' (बृ. २।५।१९) या श्रुतीवरून 'परमात्म्याच्या आंत दुसरा आत्मा नाहीं' असें निश्चित होतें. (३६)

अनेन सर्वगतत्वमायामशब्दादिभ्यः ॥ ३७ ॥

३७ यावरून (आत्म्याचें) सर्वव्यापित्व (सिद्ध होतें). 'आयाम' शब्द वगैरेंवरून–(ही हेंच समजतें). (७)

वर जें हें सेतु वगैरेंच्या निर्देशांचें खंडन केलें आहे, आणि श्रुतीमध्यें (ब्रह्माहून) अन्य वस्तूचा निषेध केला आहे असें मानलें आहे त्यावरून 'आत्मा सर्वव्यापी आहे' ही गोष्ट देखील सिद्ध होते. नाहीं तर, ती सिद्ध होऊं शकत नाहीं. कारण, जर 'सेतु वगैरेंचे निर्देश श्रुतीनें मुख्य रीतीनें केले आहेत' असें मानलें, तर 'आत्मा मर्यादित आहे' असें मानावें लागेल. कारण, सेतु वगैरे हे तसल्याच प्रकारचे असतात. तसेंच, (श्रुतीमध्यें) अन्य वस्तूचा निषेध केला आहे असें जर मानलें नाहीं, तर देखील एक

---

२ 'तो परमात्माच खालीं आहे, तोच वर आहे, तोच मागें आहे, तोच पुढें आहे, तोच दक्षिणेकडे आहे, तोच उत्तरेकडे आहे, तोच हें सर्व जग आहे दुसरें कांहीं नाहीं' असें या श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे.

३ 'मी या शब्दानें जाणण्यास योग्य जो परमात्मा तोच खालीं आहे' असा या श्रुतीचा अर्थ होय. येथेंही 'तोच वर आहे, तोच मागें आहे' इत्यादि सांगितलें आहे.

४ येथेंही 'आत्माच खालीं आहे, आत्माच वर आहे' इत्यादि गोष्टी सांगितल्या आहेत.

५ जी वस्तू आत्म्याहून निराळी आहे असें ह्यानें जाणलें त्याला त्या वस्तूचें खरें ज्ञान नसल्यामुळें त्या वस्तूनें त्याला टाकून दिल्यासारखें होतें असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

सांगितला आहे. शिवाय, स्वरूपाला नाश संभवत नसल्यामुळें तो संबंध नरनगरन्यायानें असूं शकत नाहीं; परंतु उपाधींच्या योगानें कल्पिलेलें जें स्वरूप तें नष्ट होत असल्यामुळें 'तो आपल्या स्वरूपामध्यें लीन होतो' (छां. ६।८।१) या श्रुतींत सांगितलेली गोष्ट जुळते, त्याप्रमाणेंच भेद देखील निराळ्या प्रकारचा असूं शकत नाहीं. कारण, तसें मानलें असतां पुष्कळ श्रुतींमध्यें 'ईश्वर एक आहे' ही जी गोष्ट प्रसिद्ध आहे तिला विरोध होईल. याच गोष्टीला अनुलक्षून 'आकाश एक असूनही (भिन्न भिन्न) स्थानांमुळें त्याला भेदाचा निर्देश संभवतो' असें श्रुति सांगते. उदा०—'जें हें पुरुषाच्या बाहेर आकाश आहे' (छां. ३।१२।७); 'जें हें पुरुषाच्या आंत आकाश आहे' (छां. ३।१२।८); 'जें हें हृदयाच्या आंत आकाश आहे' (छां. ३।१२।९). (३५)

तथाऽन्यप्रतिषेधात् ॥ ३६ ॥

३६ तसेंच अन्य (वस्तू-) चा निषेध केला असल्या- मुळें- (ही ब्रह्माहून दुसरी वस्तु नाहीं). (७)

अशा रीतीनें 'सेतु वगैरेंचे निर्देश' हीं जीं पूर्वपक्ष्यानें आपल्या मताच्या समर्थनार्थ कारणें दाखविलीं होतीं त्यांचें खंडन करून (सूत्रकार) आतां, एक निराळें कारण दाखवून स्वतःच्या मताचा उपसंहार करतातः— तसेंच 'इतर वस्तूंचा' (श्रुतीमध्यें) निषेध केला असल्यावरूनही ब्रह्माहून निराळी अशी दुसरी वस्तु अस्तित्वांत

३ ज्याप्रमाणें मनुष्य आणि नगर यांमध्यें मूळचा वियोग असून नंतर त्या दोघांचा संयोग-संबंध होतो, त्याप्रमाणें जीव आणि परमात्मा यांमध्यें जर मूळचा वियोग असता, तर त्यांचाही संयोगसंबंध संभवला असता. परंतु परमात्मा हें जीवात्म्याचे स्वरूपच असल्यामुळें, आणि जोंपर्यंत कोणताही पदार्थ कायम आहे तोंपर्यंत त्याच्या स्वरूपाचा नाश कधींही होत नसल्यामुळें, जीवाचा परमात्म्याशीं म्हणजे आपल्या स्वरूपाशीं वियोग असत नाहीं. त्यामुळें तो जो जीवात्म्याचा परमात्म्याशीं संबंध तो नरनगरन्यायानें संयोगसंबंध असूं शकत नाहीं.

४ औपाधिक भेदाहून निराळ्या प्रकारचा म्हणजे घट आणि पट यांच्या मधील भेदाप्रमाणें खरा.

५ जें पुरुषाच्या म्हणजे शरीराच्या बाहेर आकाश आहे तें ब्रह्मच होय. कारण, जें शरीराच्या आंत आकाश आहे तेंच शरीराच्या बाहेर आकाश आहे, आणि जें हृदयाच्या आंत आकाश आहे तेंच शरीराच्या आत आकाश आहे म्हणजे हृदयामधील आकाश, शरीरातील आकाश, आणि शरीराच्या बाहेरचें आकाश ही तिन्ही आकाशें वास्तविक रीतीनें एकच आहेत. आतां, जो त्यांमध्यें भेद भासतो तो औपाधिक होय असें या तिन्ही श्रुतींचें तात्पर्य होय. आतां, हृदयामधील आकाश तर ब्रह्मच आहे. तेव्हां अर्थातच शरीराच्या बाहेरचें आकाश देखील ब्रह्मच होय ही गोष्ट सिद्ध झाली. तात्पर्य, या तिन्ही श्रुतींवरून 'वस्तु एक असूनही तिचा उपाधींमुळें भिन्न भिन्न रूपानें निर्देश होत असतो' ही गोष्ट स्पष्ट होते.

१ ब्रह्माहून अन्य वस्तूचा.

नाहीं' असें समजतें. उदा०—'तोच खालीं आहे' (छां. ७।२५।१); 'मीच खालीं आहे' (छां. ७।२५।१); 'आत्माच खालीं आहे' (छां. ७।२५।२); 'हें सर्व आत्म्याहून निराळें असें जो जाणतो, त्याला हें सर्व टाकून देतें' (बृ. २।४।६); 'हें सर्व ब्रह्मच आहे' (मुं.२।२। ११); 'हें सर्व आत्माच आहे' (छां.७।२५।२); 'येथें अनेक असें कांहीं नाहीं' (बृ.४।४।१९); 'ज्याच्याहून उत्कृष्ट (किंवा) निकृष्ट असें कांहीं नाहीं' (श्वे. ३।९); 'ज्याला कारण नाहीं; ज्याला कार्य नाहीं, ज्याला आंत कांहीं नाहीं, ज्याला बाहेर कांहीं नाहीं असें तें हें ब्रह्म होय' (बृ. २।५।१९) इत्यादि जीं वाक्यें आपल्या (म्हणजे ब्रह्माच्या) प्रकरणामध्यें आलीं आहेत तीं निराळ्या तऱ्हेनें लावणें शक्य नसल्यामुळें तीं ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा वस्तूच्या अस्तित्वाचाच निषेध करतात (असें समजलें पाहिजे). शिवाय, 'ब्रह्म सर्वांच्या आंत आहे' (बृ. २।५।१९) या श्रुतीवरून 'परमात्म्याच्या आंत दुसरा आत्मा नाहीं' असें निश्चित होतें. (३६)

अनेन सर्वगतत्वमायामशब्दादिभ्यः ॥ ३७ ॥

३७ यावरून (आत्म्याचें) सर्वव्यापित्व (सिद्ध होतें).

'आयाम' शब्द वगैरेंवरून–(ही हेंच समजतें). (७)

वर जें हें सेतु वगैरेंच्या निर्देशांचें खंडन केलें आहे, आणि श्रुतीमध्यें (ब्रह्माहून) अन्य वस्तूचा निषेध केला आहे असें मानलें आहे त्यावरून 'आत्मा सर्वव्यापी आहे' ही गोष्ट देखील सिद्ध होते. नाहीं तर, ती सिद्ध होऊं शकत नाहीं. कारण, जर 'सेतु वगैरेंचे निर्देश श्रुतीनें मुख्य रीतीनें केले आहेत' असें मानलें, तर 'आत्मा मर्यादित आहे' असें मानावें लागेल. कारण, सेतु वगैरे हे तसल्याच प्रकारचे असतात. तसेंच, (श्रुतीमध्यें) अन्य वस्तूचा निषेध केला आहे असें जर मानलें नाहीं, तर देखील एक

---

२ 'तो परमात्माच खालीं आहे, तोच वर आहे, तोच मागें आहे, तोच पुढें आहे, तोच दक्षिणेकडे आहे, तोच उत्तरेकडे आहे, तोच हें सर्व जग आहे दुसरें कांहीं नाहीं' असें या श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे.

३ 'मी या शब्दानें जाणण्यास योग्य जो परमात्मा तोच खालीं आहे' असा या श्रुतीचा अर्थ होय. येथेंही 'तोच वर आहे, तोच मागें आहे' इत्यादि सांगितलें आहे.

४ येथेंही 'आत्माच खालीं आहे, आत्माच वर आहे' इत्यादि गोष्टी सांगितल्या आहेत.

५ जी वस्तू आत्म्याहून निराळी आहे असें ह्यानें जाणलें त्याला त्या वस्तूचें खरें ज्ञान नसल्यामुळें त्या वस्तूनें त्याला टाकून दिल्यासारखें होतें असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

वस्तु[1] दुसऱ्या वस्तूहून[2] व्यावृत्त[3] होत असल्यामुळें आत्मा मर्यादितच होईल[4]. शिवाय, आत्मा सर्वव्यापी आहे ही गोष्ट 'आयाम' शब्द वगैरेंवरूनही समजते. 'आयाम' शब्दाचा 'विस्तार' असा अर्थ आहे. उदा०—'जेवढें हें (बाहेर) आकाश[5] आहे, तेवढें[6] खरोखर हें हृदयाच्या आंत आकाश[7] आहे' (छां. ८।१।३); 'आकाशाप्रमाणें (हा) सर्वव्यापी आणि नित्य आहे'; 'स्वर्गापेक्षां मोठा' (छां. ३।१४।३); 'आकाशापेक्षां मोठा' (श. ब्रा. १०।६।३।२); 'हा नित्य, सर्वव्यापी, स्थिर, अचल, आणि सनातन असा आहे' (भ. गी. २।२४) इत्यादि श्रुती, स्मृती आणि न्याय[8] हे 'आत्मा सर्वव्यापी आहे' याच गोष्टीचा बोध करून देतात. (३७)

[आता येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें अडतिसाव्या सूत्रापासून एकेचाळिसाव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रें आहेत. साराशः—(सू. ३८) मनुष्य वगैरे प्राण्याना जें या संसारामध्यें कर्माचें फल सुख, दुःख वगैरे प्राप्त होतें तें परमात्म्यापासूनच प्राप्त होतें. कारण तो सर्वांचा नियंता आहे. तेव्हा त्याची अपेक्षा न धरिता 'नुसत्या कर्मापासूनच तें प्राप्त होतें' असें म्हणता येत नाहीं. शिवाय, कर्म उत्पन्न झाल्याबरोबर नष्ट होत असल्यामुळें त्याचा पुढें प्राप्त होणाऱ्या फलाशीं काहींच संबंध जुळत नाहीं. आता 'कर्मापासून पुण्य वगैरे उत्पन्न होतें आणि तें फल देतें' असेंही म्हणून भागत नाहीं. कारण, पुण्य वगैरे अचेतन असल्यामुळें त्यांच्या अंगीं स्वतंत्र रीतीनें फल देण्याचें सामर्थ्य नाहीं. (सू. ३९) शिवाय 'ईश्वरापासूनच कर्माचें फल प्राप्त होतें' असें बृहदारण्यकामध्येंही सांगितलें आहे. (सू. ४०) आतां येथें जैमिनीचें मत असें आहे कीं कर्मापासून पुण्य वगैरेंच्या द्वारानें फल प्राप्त होतें. कारण कर्म हें अनेक प्रकारचें असल्यामुळे तेंच अनेक प्रकारच्या फलाचें कारण मानलें पाहिजे. जर ईश्वरापासूनच फल प्राप्त होईल, तर ईश्वर हा एकप्रकारचा असल्यामुळें सर्व प्राण्याना एकप्रकारचेंच फल प्राप्त होईल; आणि केलेलें कर्म फुकट जाईल. (सू. ४१) आता यावर बादरायणाचें म्हणणें असें आहे कीं, 'कर्म हें फलाचें कारण आहे' ही गोष्ट आम्ही नाकबूल करीत नाहीं. फक्त इतकेंच कीं त्या कर्मापासून जें फल प्राप्त होतें तें देणारा ईश्वरच आहे. कारण 'कर्म करविणारा देखील ईश्वरच आहे' असें श्रुतिस्मृतींवरून सिद्ध होतें.]

---

१ आत्मरूप वस्तु.

२ आत्म्याहून अन्य वस्तूचा निषेध न मानल्यामुळें अर्थातच अस्तित्वांत असलेल्या दुसऱ्या वस्तूहून.

३ भिन्न.

४ कारण, जी वस्तु दुसऱ्या वस्तूहून भिन्न असते ती मर्यादित असते असा नियम आहे.

५ पंचमहाभूतांपैकीं आकाश.

६ तितकें विस्तृत.

७ परमात्मा.

८ 'ज्याअर्थी ह्या सर्व जगाचा आत्म्यावर आरोप झालेला आहे, त्याअर्थी आत्मा हा सर्व जगाला व्याप्त करीत असलाच पाहिजे' असें जें अनुमान निघतें हा 'न्याय' होय. ह्या न्यायावरून 'आत्मा सर्वव्यापी आहे' ही गोष्ट सिद्ध होते.

फलमत उपपत्तेः ॥ ३८ ॥

३८ (कर्मांचीं) फळें या (ईश्वरा-) पासून- (च प्राप्त होतात); कारण, तसेंच संभवतें. (८)

त्याच ब्रह्माच्या, ज्या (अवस्थे-) मध्यें एक नियम्य[1] आणि एक नियामक[2] असा भेद दृष्टीस पडतो अशा व्यवहारावस्थेंतील, दुसऱ्या एका स्वभावाचें (सूत्रकार) वर्णन करतात. 'इष्ट, अनिष्ट आणि मिश्रित'[3] अशीं जीं तीन प्रकारचीं कर्मांचीं फळें संसारामध्यें प्राण्यांना प्राप्त होतात असें प्रसिद्ध आहे, तीं कर्मांपासून प्राप्त होतात किंवा ईश्वरापासून प्राप्त होतात या प्रश्नाचा विचार कर्तव्य आहे. म्हणून सूत्रकार म्हणतातः— 'तीं फळें ह्या ईश्वरापासून प्राप्त होतात' असेंच मानलें पाहिजे. कशावरून ? तसेंच संभवतें यावरून. तो ईश्वर सर्वांचा अध्यक्ष आणि सृष्टि, स्थिति आणि प्रलय यांचा कर्ता असल्यामुळें त्यालाच विशिष्ट प्रकारच्या देशकालांचें ज्ञान आहे, आणि त्यामळें तोच कर्मठ लोकांना त्यांच्या कर्मांना अनुरूप अशीं फळें देऊं शकतो. परंतु, कर्में हीं केल्याबरोबर तत्क्षणीं नाश पावत असल्यामुळें त्यांच्यापासून कांहीं काल गेल्यानंतर फळें प्राप्त होतात हें संभवत नाहीं.[4] कारण, अभावापासून भाव उत्पन्न होत नाहीं.[5] शंकाः— कर्में हीं नाश पावताना त्या कालींच स्वत:ना अनुरूप अशीं फळें उत्पन्न करून नाश पावतात आणि मग कांहीं कालानें त्या फलाचा जीव उपभोग घेतो असें मी मानतों.[6] उत्तरः— असें मानूनही भागत नाहीं, कारण, फलाचा भोक्त्याशीं संबंध झाल्याशिवाय तें फलच होऊं शकत नाहीं. ज्या कालीं ज्या सुखाचा किंवा दु:खाचा आत्मा उपभोग घेतो त्याच कालीं त्या सुखाला किंवा दु:खाला लोक 'फल' असें म्हणतात. आत्म्याशीं असंबद्ध अशा सुखाला किंवा दु:खाला व्यावहारिक लोक 'फल' असें मानीत नाहींत. आतां, 'कर्मापासून उत्पन्न होणारें जें अपूर्व[7] त्यापासून फल उत्पन्न होतें' असें जर

१ नियमन करण्यास योग्य असा जीव.

२ नियमन करणारा परमेश्वर.

३ स्वर्गामध्यें जें देवाना सुख प्राप्त होतें तें इष्ट फल होय; नरकामध्यें जें प्राण्यांना दुःख प्राप्त होतें तें अनिष्ट फल होय; आणि मनुष्याना जें कांहीं सुख व कांहीं दुःख प्राप्त होतें तें मिश्रित फल होय.

४ यज्ञ वगैरे कर्मांचा यज्ञ संपल्याबरोबर नाश होत असल्यामुळें त्या यज्ञ वगैरे कर्मांपासून मरणानंतर स्वर्गरूप फल प्राप्त होतें असें म्हणता येत नाहीं. कारण, नष्ट झालेलीं कर्में फल देऊं शकत नाहींत.

५ अ. २ पा. २ सू. २६ पहा.

६ तात्पर्य—' कर्म हें नाश पावताना फल उत्पन्न करून नाश पावतें ' असें म्हणता येत नाहीं.

७ पुण्य.

म्हणशील तर तें देखील संभवत नाहीं. कारण, अपूर्व हें काष्ठलोष्टांप्रमाणें अचेतन असल्यामुळें त्याला चेतनानें प्रवर्तित केल्यावाचून (त्याची फल देण्याविषयीं) प्रवृत्ति होऊं शकत नाहीं. शिवाय, '(अपूर्व नावाची) एक वस्तु अस्तित्वात आहे' अशाबद्दल कांहीं प्रमाण नाहीं. 'अर्थापत्ति' हें प्रमाण आहे असें म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण, (आमच्या मतीं) ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध असल्यामुळें तुझ्या अर्थापत्तीला थारा राहत नाहीं. (३८)

श्रुतत्वाच्च ॥ ३९ ॥

३९ आणि श्रुतीमध्यें (तसेंच) सांगितलें आहे. (८)

ईश्वर फलें देतो ही गोष्ट संभवते एवढयावरूनच केवल ती गोष्ट आम्ही मानतों असें नाहीं; तर श्रुतींत सांगितल्यावरूनही ती गोष्ट आम्ही मानतों. पुढील श्रुतीमध्यें तीच गोष्ट सांगितली आहे:— 'तो हा[१] खरोखर मोठा, जन्मरहित, अन्न देणारा आणि धन देणारा आत्मा' (बृ. ४।४।२४) इत्यादि. (३९)

धर्मं[१] जैमिनिरत एव ॥ ४० ॥

४० धर्म (हा फलें देतो) असें याच (कारणां-) वरून जैमिनि (मानतो). (८)

(वर सांगितलेलीं) जीं श्रुति आणि संभव हीं कारणें त्याच कारणावरून जैमिनि आचार्य असें मानतात कीं धर्म हाच फलें देतो. प्रथमतः ही गोष्ट श्रुतीमध्यें सांगितली आहे. उदा०—'स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्यानें यज्ञ करावा' इत्यादि वाक्यें (पहा). आता, या वाक्यामध्यें जो विधि सांगितला आहे त्याला कांहीं तरी विषय

८ जर अपूर्व मानलें नाहीं, तर जीवाना जीं फलें प्राप्त होतात त्याचें कोणीच नियामक नाहीं असें होईल परंतु व्यवहारामध्ये ज्याअर्थी सर्व प्राण्याना सारखीं फलें प्राप्त होत नाहींत, त्याअर्थी त्याचें नियामक काहीं तरी असलच पाहिजे यावरून अपूर्वाचें अस्तित्व सिद्ध होतें. अशा तऱ्हेनें काहीं सिद्ध करणें यालाच 'अर्थापत्ति' प्रमाण म्हणतात.

९ अर्थापत्ति प्रमाणावरून फलाचें नियामक काहीं तरी असलें पाहिजे एवढेंच सिद्ध होतें. परंतु तें नियामक अपूर्वच मानल पाहिजे असें सिद्ध होत नाहीं. तेव्हा, आमच्या मतीं ईश्वर हा फलांचा नियामक असल्यामुळें अर्थापत्ति प्रमाणावरून अपूर्व हें सिद्ध होत नाहीं असें समजावें.

१ (सू. ३९) परमात्मा.

२ ह्या श्रुतीमध्यें 'परमात्मा हा अन्न देणारा आणि धन देणारा आहे' असें म्हटलें असल्यामुळ 'ईश्वरापासूनच फल प्राप्त होतें' असें सिद्ध होतें. कारण, 'अन्न मिळणें, धन मिळण' हीं एक विशेष प्रकारचीं फलेंच आहेत.

१ (सू. ४०) धर्म म्हणजे एक प्रकारचें कर्मच आहे

पाहिजे. तेव्हां यावरून 'यज्ञ हाच स्वर्ग उत्पन्न करतो' असें मानलें पाहिजे.[2] कारण, (असें मानलें) नाहीं, तर कोणीच यज्ञ करणार नाहीं; आणि मग श्रुतींमध्यें (जे यज्ञाचे विधी) सांगितले आहेत ते व्यर्थ होतील. शंकाः— कर्म केल्याबरोबर तत्क्षणींच तें नाश पावत असल्यामुळें त्याच्यापासून फलाची उत्पत्ति संभवत नाहीं, म्हणून हा पक्ष मागेंच टाकून दिला आहे. उत्तरः— हा दोष येत नाहीं. कारण, (आमच्या म्हणण्याला) श्रुति प्रमाण आहे. आणि श्रुतीच जर प्रमाण आहे तर श्रुतीमध्यें सांगितलेला हा कर्मफलांचा (परस्पर-) संबंध जशा रीतीनें जुळेल तशा रीतीनेंच तो कल्पिला पाहिजे. आतां, कर्म हें नष्ट होण्यापूर्वी अपूर्व नामक एका वस्तूला उत्पन्न केल्यावांचून कालांतरानें प्राप्त होणारें फल देऊं शकत नाहीं. म्हणून, कर्माची एक सूक्ष्म उत्तरावस्था किंवा फलाची एक सूक्ष्म पूर्वावस्था अशी अपूर्वनामक वस्तु अस्तित्वांत आहे असा आम्ही तर्क करतों. शिवाय, ही गोष्ट वर सांगितलेल्या रीतीनें जुळतेही; परंतु ईश्वर फलें देतो ही गोष्ट मात्र जुळत नाहीं. कारण, एक प्रकारचें कारण अनेक प्रकारच्या कार्यांना उत्पन्न करूं शकत नाहीं. शिवाय, ईश्वराला वैषम्य आणि नैर्घृण्य (असे दोन दोष) येतील. शिवाय, कर्मांचें अनुष्ठान व्यर्थच होईल. यावरून धर्मापासूनच फल प्राप्त होतें असें सिद्ध होतें. (४०)

---

२ 'अमुक करावें, तमुक करावें' इत्यादि विधिवाक्यांमध्यें 'करावें' असें जे सांगितलेलें असतें तोच विधि होय. आणि जें कांहीं करावयाचें तें त्या विधीचा विषय होय. 'स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्यानें यज्ञ करावा' या वाक्यामध्यें यज्ञ (म्हणजे एक प्रकारचें कर्म) हा विधीचा विषय आहे. आता, जर त्या यज्ञाच्या अंगीं स्वर्ग देण्याची शक्ति नसेल, तर स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्याला उद्देशून सांगितलेल्या विधीचा तो यज्ञ विषय झाला नसता; म्हणजे 'स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्यानें यज्ञ करावा' असा विधि श्रुतीमध्यें कधींही सांगितला नसता. परंतु ज्याअर्थी श्रुतीमध्यें तो सांगितला आहे, त्याअर्थी त्या विधीचा विषय जो यज्ञ त्याच्या अंगीं स्वर्ग देण्याची शक्ति आहे म्हणजे तो यज्ञच स्वर्गरूप फल देतो असें मानले पाहिजे.

३ ज्याअर्थी यज्ञ वगैरे कर्मांचीं स्वर्ग वगैरे फलें आहेत असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें, त्याअर्थी त्या यज्ञ वगैरेंचा आणि स्वर्ग वगैरेंचा कांहीं तरी संबंध असला पाहिजे असें अनुमान निघतें. आता तो संबंध जुळण्याकरितां 'स्वर्ग प्राप्त होईपर्यंत यज्ञाचा नाश होत नाहीं' असें तरी एक मानले पाहिजे, किंवा 'यज्ञाचा नाश होतांनाच स्वर्ग प्राप्त होतो' असें तरी एक मानले पाहिजे. परंतु या दोन्ही गोष्टी उपलब्ध होत नाहींत. याकरितां असें मानलें पाहिजे कीं जरी त्या दोन्ही गोष्टी उपलब्ध होत नाहींत, तरी तेवढ्यावरून 'त्या सर्वथा नाहींतच' असें मात्र समजूं नये; तर त्या सूक्ष्म रूपानें आहेत म्हणून उपलब्ध होत नाहींत; म्हणजे स्वर्ग प्राप्त होईपर्यंत सूक्ष्म रूपानें यज्ञ कायम असतो किंवा यज्ञ केल्याबरोबरच स्वर्गरूपी फल सूक्ष्म रीतीनें प्राप्त झालेलें असतें. त्या सूक्ष्मरूपी यज्ञ वगैरे कर्मांना किंवा त्या सूक्ष्मरूपी स्वर्ग वगैरे फलांना अपूर्व (म्हणजे पुण्य) असें म्हणतात.

४ मागें अ. २ पा. १ सू. ३४ टी. १ व २ पहा.

पूर्वं तु बादरायणो हेतुव्यपदेशात् ॥ ४१ ॥

४१ परंतु प्रथम (सांगितलेला ईश्वरच फलाचें कारण आहे) असें बादरायण म्हणतो. कारण (त्याला कर्माचेंही) कारण म्हटलें आहे. (८)

परंतु बादरायण आचार्यांचें असें मत आहे कीं प्रथम सांगितलेला जो ईश्वर तोच फलांचें कारण आहे. 'केवल कर्मापासून किंवा केवल अपूर्वापासून फल प्राप्त होतें' या पक्षाचें 'परंतु' हा शब्द निराकरण करतो. ईश्वराला कर्माची जरूर असो, किंवा अपूर्वाची जरूर असो; 'ईश्वरापासूनच फल प्राप्त होतें' हा सिद्धांत होय. कशावरून ? (ईश्वराला कर्माचेंही) कारण, असें म्हटलें आहे यावरून. श्रुतीमध्यें ईश्वराला फलांचा दाता असें म्हटलें आहे; इतकेंच नाहीं, तर त्याला धर्म आणि अधर्म यांचें कारण, म्हणजे (यांचा) करविता असेंही म्हटलें आहे. उदा०—'ज्याला हा या लोकांच्या वर नेऊं इच्छितो त्याच्याकडून हा चांगलें कर्म करवितो; आणि ज्याला हा खालीं नेऊं इच्छितो, त्याच्याकडून हा वाईट कर्म करवितो' (कौ. ३।८). ही गोष्ट भगवद्गीतेमध्येंही सांगितली आहे:—'जो जो भक्त ज्या ज्या मूर्तीची श्रद्धेनें पूजा करूं इच्छितो त्या त्या (भक्ता-) ची ती श्रद्धाच मी कायम करतों. तो (भक्त) त्या श्रद्धेनें युक्त होऊन त्या (मूर्ती-) चें आराधन करण्यास प्रवृत्त होतो, आणि तिच्यापासून मींच ठरविलेल्या हितकारक आणि इष्ट वस्तु प्राप्त करून घेतो' (भ. गी. ७।२१-२२). शिवाय, सर्व वेदान्तांमध्यें ईश्वरच सर्व सृष्टीचें कारण आहे असें सांगितलें आहे. आणि 'ईश्वर हा फलांचें कारण आहे' याचा अर्थ हाच कीं तो आपआपल्या कर्मानुरूप सर्व प्राण्यांना उत्पन्न करतो. आतां 'अनेक प्रकारचीं कार्यें (एकप्रकारच्या कारणापासून) उत्पन्न होऊं शकत नाहींत' इत्यादि जे दोष पूर्वपक्ष्यानें आणले आहेत ते देखील 'ईश्वराला (धर्माधर्मरूप) प्रयत्नाची जरूर आहे' असें मानलें म्हणजे येत नाहींत. (४१)

---

१ ईश्वराची अपेक्षा न धरतां.

२. त्या त्या मूर्तींच्या ठिकाणची.

३ अ. २ पा. १ सू. ३४ पहा.

अध्याय ३ पाद २ समाप्त.